Vol. VII. Gennaio 1931 N. 1.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

—·■·—

SOMMARIO:

ALFRED LOISY: L'angoisse de Friedrich von Hügel.
RODOLFO OTTO: Il figliol prodigo.
ALBERTO PINCHERLE: Il « decennio di preparazione » di Sant'Agostino (386-396). II. - Dal « De vera religione » al « Contra Adimantum ».
ERNESTO BUONAIUTI: Gioacchino da Fiore ed Elia da Cortona.
Cosmogonia e sabbato. Nota di ISRAELE ZOLLER.
Recensioni.
Spigolature e notizie.

ROMA (37)
Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

RICERCHE RELIGIOSE entrano nel settimo anno di vita con la fiducia che sgorga dalla consapevolezza delle difficoltà affrontate e superate finora. Vi sono situazioni irte di insidie nelle quali, per un programma di coltura spirituale, vivere è un vincere e un durare, un progredire. La situazione in cui si svolge il nostro lavoro è tale. Per cui, valutando il passato, sentiamo di poter riguardare serenamente l'avvenire.

Il carattere sempre più vario della nostra collaborazione è l'espressione tangibile del moltiplicarsi dei rapporti che vincolano ormai a queste pagine un insieme di esperienze e di aspirazioni similari.

RICERCHE RELIGIOSE si sforzeranno sempre meglio di avvivare le indagini tecniche della critica con una visuale del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, che legittimi e ribadisca la loro pregiudiziale convinzione: quella di essere, — «nonostante» tutto anzi «a ragion» di tutto — in continuità concreta di esperienza con la tradizione viva dei valori evangelici e dei valori cattolici.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 – Roma (37).

L'ANGOISSE
DE
FRIEDRICH VON HÜGEL*

Mon intention n'est pas d'exposer ici, encore moins de critiquer la doctrine mystique de mon regretté ami le baron von Hügel, mais de dire comment un élément, pour lui essentiel, de cette doctrine, sur lequel nous nous sommes trouvés en désaccord, est devenu, pendant la dernière partie de son existence, sa constante préoccupation, une préoccupation qui avait le caractère d'une veritable anxiété, d'une angoisse intérieure. D'où le titre de la présente étude.

L'oeuvre capitale de von Hügel est son livre sur le mysticisme, *The mystical element of Religion as studied in saint Catherine of Genoa and her friends* (en deux volumes, Londres et New York, 1908). Oeuvre d'érudition, de critique, de philosophie, d'expérience personnelle ; aussi oeuvre de paix et d'espérance, parce qu'elle a été conçue, mûrie, achevée avant l'extermination du mouvement moderniste, auquel von Hügel avait pris la part que l'on sait. Il est mort avant d'avoir mis la dernière main à un autre grand livre, dont il m'a parlé souvent dans ses lettres, sans m'en dire jamais le titre, *The Reality of God*, que j'ai connu par le mémoire biographique, que B. Holland a écrit en introduction du volume de *Selected Letters*, publié en 1927. L'oeuvre inachevée était l'enfant de sa douleur, et comme j'ai contribué, sans le vouloir, à la genèse de ce livre, j'y puis apporter maintenant quelque documentation.

* * *

Von Hügel était de tempérament mystique; mais, à la différence de certains grands mystiques qui ne sont pas dogmatisants,

* Estratto da una serie di *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, che vedranno la luce, in tre volumi, nel corrente anno. (N. d. Red.).

il était d'esprit systématique ; surtout il était réaliste en métaphysique et particulièrement sensible à tout ce qui lui paraissait être un écart d'opinion vis à vis de la transcendance divine. Lorsque notre ami commun Marcel Hébert publia dans la *Revue de métaphysique et de morale* (juillet 1902) son article intitulé : *La dernière idole, étude sur la personnalité divine*, où il niat cette personnalité, ne voyant en Dieu que l'idéal absolu de l'imparfaite réalité, j'écrivis à von Hügel (26 août 1902) combien cette doctrine me semblait, non seulement incompatible avec la profession de catholicisme, mais inadmissible en elle-même, et je l'assurai que Mgr. Mignot, archevêque d'Albi, avec lequel nous étions tous deux liés, appréciait de la même façon le manifeste de Hébert. Lorsque le baron me répond (le 2 septembre), il me dit avoir « souffert bien réellement » de ce que l'archevêque et moi paraissions « ne rien trouver d'attristant » dans les idées de notre ami ; l'opposition de Hébert à Maurice Blondel, le théoricien du dogmatisme moral, l'avait toujours « blessé » ; maintenant il se réjouit de ce que « Bellevue » où je séjournais alors, — « et Albi sont de plein accord avec Hampstead », — quartier de sa résidence à Londres. — Le fait est que, si Mgr. Mignot ne s'était pas plus que moi scandalisé auparavant des idèes de Hebert, c'est qu'il n'y attachait pas grande importance. Mais le rapprochement que fait ici le baron est significatif : Albi lui a été suspect au point de vue de l'orthodoxie philosophique ; un temps viendra où von Hügel, me confondant avec Hébert dans la tourbe des *immanentistes*, invoquera contre moi le témoignage de l'archevêque, après sa mort.

Il avait pourtant veillé avec sollicitude sur ma foi métaphysique. Ainsi, le 19 août 1905, après m'avoir fait expédier deux volumes : Andrew Seth, *Hegelianism and Personality*, 1893, et Robert Flint, *Theism*, 1902, sur le sujet, il m'écrit une longue lettre où il développe sa doctrine. La préparation de son *Mystical Element* l'amène à traiter les questions d'immanence et de transcendance, de panthéisme et de personnalité ; il voit un courant d'immanentisme et de panthéisme qui, venant d'Aristote, Plotin, le faux Denys, Scot Erigène, arrive, par Eckhart et Spinoza, à Hegel et à ses suppôts, tels que Hébert. La science contemporaine,

dominée par les méthodes des recherches mathématiques et physiques, sciences de la quantité, conduit aussi à l'immanence et au monisme. Mais ce n'est pas là qu'aboutissent les sciences historiques ; celles-ci sont plus difficiles et moins claires, mais elles nous donnent plus de la réalité et de la vie. Il est vrai que les conceptions primitives des réalités spirituelles sont anthropomorphiques et enfantines ; mais la conception quantitative, déterministe, moniste de l'univers, est plus fausse que cet antique enfantillage, et elle est dupe de sa décevante clarté. Et donc il y a « deux grandes vérités » : l'importance du quantitatif, du déterminisme, de la loi, dans l'ordre des sciences mathématico-physiques, et même, — ici nous touchons à l'un des points les plus délicats, je ne dis pas les plus lucides, de cette philosophie, — dans la pratique de la vie intérieure, où le déterminisme doit servir à tuer l'homme sensuel et égoiste, pour que grandisse la personnalité spirituelle et religieuse ; mais, — et c'est la seconde verité — le premier ordre de sciences ne donne pas tout le réel, c'est l'ordre de l'expérience spirituelle qui touche de plus près à la profonde réalité, et il y a un ordre spirituel, qui est celui de la personnalité.

Or, si von Hügel m'adresse ce petit sermon philosophique, s'il m'a envoyé deux ouvrages anglais de philosophie, c'est qu'il craint de me voir tomber dans le gouffre de l'immanentisme, et il a cette crainte parce que la récente brochure de M. Paul Desjardins, *Catholicisme et critique* (1905) sur mon *Quatrième Evangile*, est tout imprégnée des idées de Hebert ; c'est aussi qu'un de nos amis lui a dit m'avoir envoyé l'ouvrage de Paulsen, *Einleitung in die Philosophie* ; d'après ce même ami, je préparerais « un petit écrit sur l'idée de Dieu ». Le baron m'empresse de me dire que les autorités philosophiques du moment sont Eucken, Windelband, Troeltsch. Il ne croit pas pouvoir me faire tenir trop d'antidotes contre Hébert, Paulsen et le monisme.

Ma réponse (27 avril 1905) atteste que je n'avais pas lu encore le livre de Paulsen, ni les ouvrages anglais, et que je n'ai pas d'objecrion contre les théories de von Hügel. Plus tard j'ai formulé des réserves sur ses conclusions, ne réussissant plus, pour mon propre compte, à résoudre le problème dont von Hügel a

été tourmenté jusqu'à son dernier jour. Mais, dès ce temps-là, von Hügel est resté convaincu de mon immanentisme, sans s'inquiéter autrement de rechercher dans mes propres textes la formule de mes opinions.

Du 27 au 29 août 1907, von Hügel fut à Molveno, dans le Tyrol, avec les principaux modernistes italiens. En m'envoyant, dans une lettre du 27 septembre, la relation de ce petit concile, le baron me raconte une conversation particulière qu'il a eue à mon sujet avec Casati, l'un des directeurs de la revue moderniste *Il Rinnovamento*, qui se publiait alors à Milan. Ils auraient découvert ensemble que, voulant me « tenir à l'écart de tout système philosophique », — en réalité, je n'entendais pas me dispenser de toute théorie philosophique, mais m'abstenir de tout système absolu, fermé, prétendument infaillible, — et me permettant parfois « certains accès de moquerie sceptique française », — il serait bon de savoir quel en était l'objet, — j'en venais à me « laisser influencer par des systématisateurs « acharnés et appauvrissants », tels que « Hébert et Paulsen ».

A dire le vrai, je ne crois pas que Casati ait, en cette occurrence, exprimé positivement l'idée fixe de von Hügel ; il aura seulement paru l'admettre en laissant parler le baron. Lorsque j'écris à celui-ci, le 30 septembre, je me contente d'écarter son idée, ayant à lui parler surtout de l'Encyclique *Pascendi*, qui venait de paraître. Mais von Hügel n'en démordra pas : Paulsen, que je n'ai pas lu, Hébert, dont je n'ai jamais goûté les idées, continueront d'être, à mon occasion, responsables d'opinions qui ne sont pas les leurs et que le baron condamne parce qu'elles ne sont pas les siennes, les confondant, sans y regarder de plus près, avec celles de Hébert et de Paulsen. Du reste, l'idée ne prit une consistance définitive dans son esprit qu'après 1908. Bien que je l'eusse très nettement averti que l'évolution de ma pensée ne me permettrait pas de me dire catholique après l'excommunication nominative qui fut prononcée contre moi le 7 mars 1908, il s'obstinait à me considérer comme catholique moderniste, et ce fut seulement lorsque j'eus pris position, par de nouveaux écrits, en dehors de toute confession religieuse, qu'il me crut tout à fait perdu dans l'immanentisme.

L'inquiétude de von Hügel est éveillée par la publication de *Quelques Lettres* (fin mars 1908), où il se déclare (lettre du 13 avril 1908) non satisfait de quelques passages (pages 51, 69, 150) d'après lesquels il semblerait que « Dieu est conçu comme n'étant, au fond, que la somme des consciences individuelles, ou plutôt le fond dont pour un moment elles se différencient et où elles se résolvent ; et d'autre part cette *anima mundi* ne semble pas différer essentiellement de la matière ». J'ajoute, il est vrai, qu'il faut nous comporter « comme si cela était conscient, intelligent, personnel » ; mais je semble ne vouloir pas affirmer « que cette nécessité provient (non seulement) de ce que nous sommes conscients, personnels, mais de ce que *cela* l'est aussi, en une façon et à un degré inconcevables pour nous, fort réellement et en dehors (indépendamment) de toutes nos imaginations quant à *cela* ». Sans cette dernière affirmation, mon correspondant estime que ma doctrine serait bien pire que l'anthropomorphisme du « grand Individu » ; car il faudrait en venir à « hypostasier des abstractions mathématico-physiques », pour « les mettre au fond et à la fin de notre vie et de notre pensée, au lieu de les mettre au miplan ».

Parlant à ma personne, von Hügel n'osait plus évoquer l'influence de Hébert ; mais, traitant le même sujet, presque dans les mêmes termes, dans une lettre à G. Tyrrell (du 16 avril 1908, publiée dans *Selected Letters*, 169), il dit expressément que « l'idée du *grand Individu* est de toute évidence » mon « cauchemar, comme elle est celui de Hébert » ; et presque aussitôt il ajoute qu'il est « maintenant affligé » de l'obligation où il croit être, « pour être fidèle à *ses* pauvres lumières, avant de terminer la petite oeuvre de *sa* vie, de *se* séparer » de moi par un acte public, « précisément en ces matières profondes » dont il craint que je ne sois « disposé de plus en plus à m'occuper prochainement ». De même que le cauchemar Hébert avait pris possession de son esprit, le souci d'affirmer le dissentiment où il pensait être avec moi sur cette question de haute métaphysique allait devenir un autre cauchemar dont il devait être obsédé jusqu'à sa dernière heure, comme si ses propres idées n'avaient pas été assez connues, et comme s'il y avait eu le moindre danger qu'on lui imputât les miennes. Il

a pris son parti, comme par une vision subite, avant d'avoir seulement regardé ce qu'étaient au juste les idées qu'il voulait répudier ; dans sa vision, il les confondait avec celles de Hébert, et il n'avait pas besoin d'en savoir davantage.

Von Hügel se trompait tout à fait en ce qu'il dit du « cauchemar » qu'aurait été pour moi, comme elle l'était pour Hébert, l'idée de la personnalité divine. Depuis la crise de mes croyances théologiques, qui était achevée pour l'essentiel en 1886 (1), je n'ai eu l'esprit tourmenté d'aucun cauchemar métaphysique ; j'ai reservé certains problèmes, tels que la personnalité de Dieu, l'immortalité de l'homme, les laissant mûrir dans mon esprit, par le progrès général de mes études et de ma pensée. Finalement je me suis trouvé incapable de les définir à moi-même par aucune idée consistante, et j'ai cherché ailleurs l'équilibre de ma vie morale, une base à la moralité humaine. Mon agnosticisme métaphysique, en tant qu'agnosticisme il y a, n'est pas le résultat d'un combat intérieur, lutte d'idées qui m'auraient harcelé ; ce fut plutôt le fruit de toute mon activité réfléchie, d'une expérience paisible et qui se continue dans la paix.

Qu'il y ait donc eu entre von Hügel et moi, dès 1908, un certain dissentiment sur des questions pour lui fondamentales, ce n'est pas douteux ; que ce dissentiment n'ait pas été tel, en réalité, qu'il l'a compris, cela me paraît non moins certain ; qu'il l'ait apprécié en théologien et en mystique dogmatisant, plutôt qu'en philosophe et en savant, j'en suis persuadé ; que sa préoccupation anxieuse d'en saisir le public soit née seulement d'un légitime souci de fidelité à sa propre pensée, j'en suis moins sûr que lui. Ou bien il faudrait dire qu'il avait une façon particulière de comprendre cette fidélité, en l'exigeant aussi d'autrui par rapport à sa pensée personnelle. Sa tendance naturelle était à se créer une orthodoxie relativement large, à l'égard de laquelle il se montrait fort intransigeant. Cette orthodoxie à lui propre était pour lui le vrai catholicisme, et il tenait beaucoup à ce qu'elle ne fût pas censée atteinte par les condamnations de l'autorité romaine. De ce chef, il lui importait de signaler la divergence qui

(1) J'ai raconté cette crise dans le livre intitulé *Choses passées* (1913).

existait entre nous, de manifester que lui aussi me trouvait mal pensant, mais sur les points où je ne m'accordais pas avec lui. Partant de ce principe, il a déprécié assez régulièrement tout ce que j'ai publié depuis que je suis hors de l'Eglise : par là il se voyait lui-même et il pensait se montrer catholique. Mais ce que je viens d'appeler principe était plutôt une idée fixe dans la genèse et l'évolution de laquelle la complexion maladive du baron associée à un mysticisme ardent et tendu, a été pour quelque chose, si ce n'est pour beaucoup.

* * *

Le 15 mars 1910, après lecture d'articles généraux sur la religion, occasionnés par l'*Orpheus* de M. Salomon Reinach, et que j'ai réunis en 1911 dans le volume *A propos d'histoire des religions*, von Hügel m'adresse un plaidoyer en faveur du « Transcendant » :

J'ai... à m'avouer avec douleur que sur un point qui me paraît de tout premier ordre cela (ce qu'il trouve de bon dans ma critique de S. Reinach) ne me paraît pas suffire... Ce qui fait le caractère sacré des coutumes, des pratiques et des croyances est le relief particulier que leur communique un rapport supposé avec un principe supérieur aux individus et aux groupes humains.

Or je crois savoir... ce qu'il y a de difficile en histoire, en philosophie, etc. à l'acceptation d'un Transcendant comme correspondant à la réalité non simplement de l'état du croyant, mais au fond intime de ce qui est... Mais enfin je ne trouve rien en la simple acceptation du témoignage universel des religions... qui me force à prendre telle religion comme seule vraie ou absolue, ou à accepter une institution ou une doctrine religieuse quelconque comme divine, en ce sens que cela n'a pas de relatif, que cela n'est point critiquable ou améliorable, que cela n'est pas oeuvre de l'homme.

Et de l'autre côté, il me semble impossible d'insister à garder les rayons du soleil tout en éteignant le soleil lui-même. Comme vous, je ne crois pas que la science nous puisse faire aimer les hommes, chose, au long, assez difficile, si elle perd sa racine universelle jusqu'ici et spécifique... Cela a toujours été fondé sur et causé par la foi à une réalité objective transcendante. C'est une immense supposition que d'affirmer que les effets anciens pourront survivre à l'abandon de leur ancienne et universelle racine.

Ici von Hügel néglige de voir deux choses: d'abord que son idée d'une transcendance relative est condamnée par le catholicisme officiel, qui n'admet qu'une seule révélation absolue, à conserver dans le sens propre qu'y ont attribué les définitions de l'Eglise ; en second lieu, que je me suis abstenu de professer le « Transcendant » qu'il honore d'une majuscule, c'est-à-dire sa propre métaphysique, mais que je me suis bien gardé de nier tout transcendant et l'objectivité foncière de la foi religieuse à travers les siècles. Parce que je n'admettais pas sa métaphysique, von Hügel se persuade que je suis un pur subjectiviste et que même je ne crois pas à la réalité du monde extérieur.

Il me parut inopportun d'accroître sa « douleur » en discutant ses remarques; mais, un peu après, il revint de lui-même à la charge, dans des conditions psycho-physiologiques qui me semblent dignes d'être notées. Je lui avais transmis, le 14 avril 1910, au nom de M. Paul Desjardins, le modeste imprimé qui annonçait, pour la fin de l'été, les réunions internationales dites *Entretiens de Pontigny* : le baron était convié, s'il lui plaisait d'y assister, à une série spéciale de conversations qui auraient pour objet la science des religions et les conditions possibles et utiles de sa vulgarisation. Von Hügel etait alors souffrant, et il me répondit, le 25 avril, d'un style languissant et contourné ; comme dominé par son idée fixe, il s'étendait à nouveau sur ce qu'il avait pensé rencontrer de défectueux dans mes derniers travaux: « un courant de véritable scepticisme pour qui la religion n'est, très délibérément, que tout au plus l'instinct de la race humaine luttant, en l'individu humain, avec les instincts purement individuels de cet individu ». Il vient de lire le *Wesen des Christentums* de Feurbach, et il n'en est que davantage confirmer dans sa conviction que « l'humanitè ne se tiendra jamais à ce contresens d'une religion reconnue et acceptée comme purement immanente ». Max Stirner, dans *Der Einzige*, aurait très bien montré que cette religion de Feuerbach n'était « qu'un dernier reflet de la religion ontologique » dont Feuerbach se croyait émancipé, et pour tout dire, « une mystification inconsciente et très instructive ».

La conclusion, un peu inattendue, de cette dissertation, est que von Hügel ne viendra pas à Pontigny : il sent que sa « place

vraie n'y est pas », le caractère de ces réunions étant « purement laïque », ce qui signifie pour lui un « fanatisme de gauche », auquel il ne peut pas plus s'associer qu'au « fanatisme de droite ». Le dernier, dit-il, est entretenu par l'autre. Mais n'est-ce pas plutôt le contraire qui est vrai ? Du moins, ce n'est pas le fanatisme de gauche qui a commencé, et il ne faut pas déplacer les responsabilités d'initiative, quand même il serait vrai maintenant que les deux fanatismes se conditionnent réciproquement. Von Hügel comprenait — il l'avoue parfois — l'illogisme da sa situation tant par rapport au catholicisme orthodoxe qu'au point de vue de la raison ; et comme il craignait de troubler sa propre foi par le contact trop fréquent avec les fanatiques de droite, il craignait aussi, ou peut-être davantage, de l'inquiéter en prenant langue avec les hommes de « raison pure », ceux qu'il appelait les fanatiques de gauche. Car, abstraction faite de son tempérament personnel et des moyens à lui propres de sauvegarder sa tranquillité dans la possession d'une foi qu'il ne voulait pas perdre, tout comme à l'occasion, il conversait avec des théologiens orthodoxes dont le caractère était pacifique, il aurait pu converser avec des rationalistes modérés dans leur langage.

Je n'ai pas répliqué à cette étrange missive, dont l'auteur lui-même nous fournira bientôt l'explication. Fiévreuse dans sa rédaction, inspirée par des partis pris, injuste, dans une certaine mesure, tant envers les idées qu'envers les personnes, j'ai bien fait de ne pas la discuter. Je n'ai pas toujours eu cette sagesse, parce que je ne me suis pas suffisamment aperçu, en temps opportun, que mon immanentisme et sa définition par von Hügel étaient chez lui une véritable hantise, une sorte de cauchemar douloureux, créé et entretenu pour la préservation de sa foi.

J'eus l'occasion de lui écrire, le 18 juillet, pour une affaire particulière et en remerciement de son grand ouvrage sur le mysticisme, que je venais de récevoir. Sa réponse, du 23 juillet, fait lumière complète sur sa lettre du 25 avril, sur la préoccupation morbide qui la domine, aussi sur l'état d'esprit tout particulier qui a été celui de von Hügel dans ses quinze dernières années. Il me raconte comment cette lettre, qui m'est parvenue, n'aurait pas dû m'être envoyée. Il l'avait écrite dans un état d'extrême

fatigue, avec l'appréhension d'une « attaque nerveuse » qui aurait été « la troisième », je suppose, d'une série récente. Peu satisfait de son écrit, il avait gardé sa lettre en poche, se proposant de la refaire le lendemain ; mais, le matin du 26, il avait, par mégarde, jeté cette lettre à la poste, au lieu d'une autre, qui était adressée à un tiers. Quand il se mit en devoir de refaire la lettre, il constata sa méprise, et son désappointement fut tel que la crise redoutée se produisit aussitôt. Il avait dû garder la chambre durant trois semaines, et il n'avait pu reprendre ses travaux que vers la mi-juillet, aprés s'être soumis à « une cure de gymnastique graduée conjointe à un système très sage de respiration pleine et délibérée, en un air de fenêtres ouvertes ». La cure en question devait durer six mois, et il avait encore besoin de grands ménagements.

Cependant mes articles sur la religion continuaient à le tracasser, et il s'engage à leur sujet dans un développement pénible, aussi embrouillé que sa lettre du 25 avril. « J'ai », me dit-il, « étudié ces mêmes articles avec le plus grand soin, et j'ai l'intention d'en développer et examiner, avec une très respecteuse franchise, un certain présupposé omniprésent qui ne me satisfait point ». Sa conscience l'a beaucoup tourmenté sur ce propos. — Elle le tourmente même tellement qu'il en oublie de dire au juste de quoi il s'agit ; mais il n'est pas douteux que c'est la discussion publique de mon funeste immanentisme. — Il s'est demandé si « une telle différenciation », en l'état des choses et des partis, ne paraîtra pas ou ne sera pas « une lâcheté »; mais, quand il « tâche d'abandonner » son idée, sa conscience le « pousse » vers le projet abandonné ; il voit que cela « ne plairait certes pas à Rome » et qu'il lui faudra plus de courage pour parler que pour se taire sur un point qui est pour lui de si grande importance. Curieux combat, où il faut surtout noter les idées qui se choquent, sans se croire obligé d'admettre que la realité de leur influence soit tout à fait celle qui nous est indiquée. En vérité, von Hügel n'a pas souci de plaire à Rome ; toutefois dès longtemps nous savons que, sur ce point de la transcendance, il se croit tenu de marquer la difference qui existe entre son sentiment et le mien ; et c'est bien

un témoignage de son orthodoxie qu il entend formuler devant l'Eglise. Mais voici quelque chose de plus instructif encore :

> Ce sont sans doute les soucis et peines qui accompagnent ce travail très difficile, qui m'ont aidé à devenir si obstinément faible de santé. Mais je veux tout tenter afin que je n'y laisse entrer aucune amertume, ni véhémence, ou fièvre quelconque. Puissé-je y réussir un peu !

Ainsi von Hügel lui-même s'aperçoit de la relation intime qui existe entre sa misère physiologique et l'inquiétude de sa conscience et de sa pensée. Il croit que ceci est cause de cela ; mais le rapport ne serait-il pas inverse, ou plutôt les deux choses, la débilité physique et l'inquiétude morale ne sont-elles pas corrélatives, et comme les deux aspects d'un affaiblissement organique, à la fois manifesté dans le détraquement des nerfs et dans le scrupule de l'esprit ?

J'avoue, à ma confusion, que je n'ai pas su voir clairement en ce temps-là que le cas du bon baron relevait de la psychiâtrie plutôt que de la psychologie rationnelle et de la philosophie. Cette idée fixe de l'obligation morale où il croyait être de différencier publiquement ses opinions sur le Transcendant d'avec l'immanentisme qu'il m'attribuait, alors que nos positions respectives étaient toutes définies dans nos écrits, n'aurait pas été à discuter comme un projet plus ou moins raisonnable de controverse, mais à traiter en douceur comme une inoffensive manie, un scrupule à endormir. Mon unique soin aurait dû être de calmer cette obsession, en évitant tout ce qui pouvait l'entretenir ou l'irriter. Le problème qui torturait von Hügel à l'occasion de mes articles sur la science des religions avait dû l'inquiéter profondément dans la crise de foi que sa jeunesse avait traversée ; maintenant que le problème se réveillait par la fatalité des circonstances et dans la diminution de son être physique, il voulait éperdument, incessamment, se prouver à lui-même qu'il avait eu raison d'affirmer le Dieu réel et personnel, et de se réfugier en lui pour la paix de son âme. Cette paix resta, jusqu'à son dernier jour, troublée de songes funestes, puisqu'il était encore occupé, lorsqu'il mourut, à écrire sur « la réalité de Dieu ».

On me pardonnera de citer la réponse que je luifis le 27 juillet, puisque je reconnais que cette réponse manqua de sagesse, bien qu'elle n'ait pas manqué de sincérité.

Je suis très peiné de savoir votre santé si précaire. Mais puisque vous allez mieux, il faut espérer que ce mieux deviendra un vrai bien. Epargnez-vous toute fatigue, surtout les fatigues inutiles.

Il ne m'appartient pas de compter ou non parmi ces dernières celle que vous voulez prendre, de marquer en quoi votre position religieuse diffère de la mienne. Cette différence est, je crois, connue de tous ceux qui sont capables de l'entendre. Ce que vous expliquerez sera donc une critique de ma position à moi. C'est votre droit de l'écrire; vous semblez croire que c'est votre devoir, et je n'y contredis pas. Mais ce sera mon droit, et je pourrai croire aussi que ce soit mon devoir, d'y répondre. Cette éventualité n'a rien de très redoutable pour vous, bien qu'elle soit médiocrement agréable pour moi. Je vous la signale tout simplement parce que vous n'y avez peut-être pas pensé, et aussi parce qu'il ne me serait pas très difficile de montrer que ma position est plus *logique* que celle des modernistes restés dans l'Eglise bien qu'insoumis aux directions pontificales, et je ne désespère même pas de montrer qu'elle n'est guère moins *ontologique*.

Ma lettre eut du moins ce résultat d'affermir von Hügel dans l'intention de ne rien dire qui pût me fournir motif de donner au public l'explication dont je lui avais parlé. Il me fit, dès le 30 juillet, une réponse encore assez embarassée et diffuse, mais d'un ton beaucoup plus calme que ses deux lettres précédentes. Dans l'étude qu'il projetait, il se bornerait à critiquer les principaux ennemis du Transcendant, les *a-ontologistes*, et il ne me rangerait pas sans certaines réserves dans leur bataillon ; il ne discuterait pas ma position générale à l'égard du catholicisme, et par conséquent je n'aurais pas à critiquer la sienne, dont il ne se dissimulait pas les difficultés, et qu'il considérait seulement comme un pis-aller, préférable à la sécession volontaire ; si, malgré tout, je voulais réfuter son plaidoyer en faveur du Transcendant, il en serait peiné, mais il continuerait de croire à la victoire finale du Transcendant, quand même j'aurais sérieusement mis à mal son argumentation.

Comme je n'avais pas la moindre envie de m'escrimer contre le Transcendant, je cessai d'apporter une attention particulière

à l'*ontologie* de von Hügel, et je m'aperçus seulement de loin en loin qu'il ne cessait pas d'en être tourmenté. Il m'aurait été bien difficile de le soulager. Comme il avait suspendu toute sa foi, avec toute religion et toute morale, à cette métaphysique, tout ce que j'aurais pu lui suggérer d'après mes propres convictions, n'aurait pu qu'exciter inutilement ses nerfs. Bientôt même, tout en affectant de vouloir posséder toutes mes publications, il prit, par une mesure d'hygiène à lui personnelle, le parti de me lire le moins possible. Il avait évidemment plus grand souci de fuir ma pensée que de la comprendre.

Lorsque l'étude de von Hügel parut dans le *Coenobium* (1911) traduite de l'anglais en italien par A. Crespi, sous le titre *Religione ed Illusione*, nul n'aurait pu se douter que j'en avais été l'occasion, car je n'y étais même pas nommé, le baron ayant combattu en Feuerbach tous les adversaires réels ou supposés du Transcendant. A lire ma lettre du 16 juillet 1911, où je remerciai von Hügel pour l'envoi de l'article tiré à part, et le compte rendu que je fis de cette brochure dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* (1912, p. 78), on pourrait supposer que j'avais oublié moi-même l'objet primitif de cette oeuvre, destinée à protéger le Transcendant contre mon immanentisme ; et j'ignore aussi bien ce que von Hügel a pensé de ma critique, si toutefois il l'a lue, car il ne m'en a jamais parlé.

* * *

Lorsque je me décidai, au printemps de 1912, à écrire mon livre de *Choses passées*, j'en avertis von Hügel, pour que cette publication ne lui fût pas une surprise désagréable. Bien que je ne lui eusse pas demandé conseil, il s'empressa (lettre du 5 juin) de me faire des objections, alléguant combien les anticipations sont à craindre quand on parle de son propre passé; si je persistais dans mon projet, mieux valait laisser le livre à publier seulement après ma mort. De toute évidence, c'était un livre qu'il souhaitait ardemment ne lire jamais. Je lui répondis poste pour poste (7 juin) que mon autobiographie ne serait pas fondée sur des souvenirs incertains, mais sur des documents bien datés. De plus, la publication était à faire immédiatement parce que l'*Histoire*

du modernisme catholique, de Houtin, qui allait paraître, rendait, selon moi, cette publication indispensable, le livre de Houtin donnant du mouvement moderniste une idée peu exacte et plutôt défavorable à ceux qui en avaient été les promoteurs. Von Hügel se le tint pour dit : je lui avais donné sur le contenu de mon livre plus de renseignements qu'il n'en désirait. *Choses passées* parut en 1913 ; mais le baron ne s'est risqué à le lire en entier qu'en 1918, et pour un motif que je signalerai plus loin. Le 18 juin 1913, il m'écrit qu'il a lu le commencement, mais qu'il n'a pas poussé plus loin sa lecture, parce qu'il doit « prendre bien garde à ne pas (se) laisser trop déprimer ».

Dans les articles qu'il a publiés pendant la guerre, von Hügel ne perd pas de vue les intérêts du Transcendant. A la fin d'une interview que reproduit le *Christian Commonwealth* du 26 août 1914, il se demande si la guerre n'aura pas pour conséquence plus ou moins eloignée un retour à l'unité catholique : il y a, remarque-t-il, des degrés dans la réalisation, degrés dans l'évolution historique, degrés dans les formes actuelles de la religion ; une longue patience est nécessaire pour les reconnaître, mais on peut discerner un fragment de verité même dans l'Inquisition espagnole, parce qu'il y a là le sens de la vérité comme étant une réalité *objective*, couronnement de notre foi et de notre vie ; un catholicisme éclairé, qui ne rétablirait pas l'Inquisition, mais qui serait ferme sur l'article du Transcendant, pourrait faire un jour l'unité chrétienne. Toutefois la perspective en est encore lointaine, si lointaine même que von Hügel s'est abstenu de la définir en termes intelligibles pour celui qui recueillait ses paroles. Nous comprenons, nous, que, pour le baron, l'Inquisition vaut encore mieux que l'immanentisme, et que si le catholicisme officiel est incapable de réaliser l'unité chrétienne, le catholicisme moderniste, selon la formule de von Hügel en serait bien capable. Ce qui n'est pas démontré.

Dans une lettre, qu'il m'écrit de Rome, le 10 mai 1915, et où il apprécie assez sévèrement l'attitude toute politique de Bénoit XV il a soin d'ajouter :

> Cependant je n'arrive point à trouver aucune raison, allant au fond de la situation, en faveur d'un *monisme* quelconque ; au contraire, le

caractère essentiellement *amphibie* de la nature et de la position de l'homme m'apparaît comme la vérité, le fait, les plus ultimes que nous révèle cette crise si tourmentée, — ces vérités et ces faits, et la fort inadéquate expression et pratique que leur donnent, encore toujours, même le christianisme et le catholicisme.

Cette phrase, presque aussi « tourmentée » que la « crise » mondiale, nous « révèle » surtout que von Hügel est toujours hanté par la phobie du « monisme », et que la « crise », en somme, fait subir à son Transcendant le plus rude assaut.

Ma brochure *Guerre et religion* (1915) ne lui dit rien. « Cela » m'écrit-il (17 janvier 1916) « ne me semble pas arriver jusqu'aux racines des choses ». Un peu plus tard, après réception du petit volume où il a recueilli ses articles sur la guerre, je lui réciproque le complément (3 juin 1916) : je reconnais avec lui qu'il faut « une vie morale aux individus et aux sociétés », et à cette vie « des principes autres que la satisfaction des intérêts et des appétits », mais je ne crois pas que ces principes doivent être « nécessairement le residu de théologie » que von Hügel régarde comme ayant été « l'essence de l'Evangile ». Et je conclus : « Vous ne me ferez pas croire que ce soit le fond des choses ; c'est le fond de votre pensée ». J'ai soin d'ajouter que notre pensée « reflète le fond des choses, mais à travers combien de mirages ! »

Dans sa lettre du 19 decembre 1916, von Hügel, évoquant le souvenir de Marcel Hébert, qui était mort au commencement de l'année, a soin de me dire, comme si ce n'était pas aussi mon avis, que la métaphysique de Hébert est « plus simpliste et plus absolue que n'importe laquelle des métaphysiques théistes un peu cultivées et sobres ». C'est pourquoi il se sent fort « consolé » de voir que, précisement « les esprits parmi les jeunes penseurs d'à présent, qui ont, à tout prendre, la plus fine appréhension et analyse des actes et des évidences de l'esprit et de ses rapports avec le monde extérieur et le monde intérieur de l'âme, arrivent, de fort différents points de départ, à des conclusions assurément non sceptiques ». Et là-dessus il me cite quelques noms de philosophes qui professent « un réalisme sobre et circonspect, facile à réfuter seulement par ceux qui n'y entendent rien ».

Avec moins de raideur et de solennité, mais non peut-être sans une nuance de tranquille ironie, je lui réponds, le 24 décembre, que « je ne crois nullement être en dehors de la direction positive du mouvement intellectuel contemporain » ; que voir dans l'évolution religieuse de l'humanité « l'histoire de la bêtise humaine » serait « le comble même de l'inintelligence » ; que, si la force sous-jacente à ce développement est « mysterieuse », cette force est « autre chose qu'une source inépuisable de contresens » ; enfin que « sociabilité humaine et religion sont solidaires » et que, si on l'entend bien, « le progrès humain n'est que le sens religieux de l'humanité, sens » qui se fait « de plus en plus large, mais qui se détruit dès qu'il veut dépouiller tout caractère mystique ». Le baron trouvera quelque chose de ces idées dans ma brochure *Mors et vita*, que je lui annonce. Mais il ne voulait pas écouter cette antienne, et il n'a jamais lu que très superficiellement *Mors et vita*.

Mon livre de la *Religion*, qui parut au milieu de l'année 1917, et où les mêmes idées sont développées, ne pouvait pas lui agréer. Il m'en ecrit un mot, le 11 janvier 1918, déclarant ne pouvoir éprouver qu'une « impression assez pénible » devant « la dénégation de toute réalité surhumaine » et aussi « la réinterprétation de toute la religion en termes d'une morale purement immanente » ; il ne croit pas que « ce qu'il y a de plus profond et de plus fécond dans la religion trouve là une explication non forcée », ni que l'avenir appartienne à de telles idées.

Ma réponse (15 janvier 1918) dit que « je n'ai aucunement nié l'existence de toute réalité surhumaine », mais que « j'ai pensé constater l'impuissance de toutes les spéculations sur le sujet, depuis le commencement et actuellement ». Après tout, « ce n'est pas uniquement la faute des hommes s'ils n'y voient pas plus clair ». Peut-être serait-il plus sage à eux et plus utile d'être moins empressés à « vouloir résoudre en une équation rationnelle impossible à fixer, le problème de l'univers ». Mon livre « ne considère pas la morale comme purement immanente, j'entends par là subjective et individualiste. Car les termes d'*immanent* et de *transcendant* varient de sens selon la philosophie générale de ceux qui les emploient ». Et quant à l'avenir, « je pense que nul mortel

ne sait à qui ni à quoi appartient l'avenir, si ce n'est que l'avenir différera de plus en plus du passé, de notre présent, et en telles proportions que des disputes sur un tel sujet n'ont guère de sens ».

Explications superflues. Notre fidèle ami Mgr. Mignot mourut à Albi le 18 mars 1918, et von Hügel lui consacra un article nécrologique dans la *Contemporary Review* de mai. On le traduisit, pour l'édification de l'Eglise, dans la *Revue du clergé Français* du 1er juin. Or le but visible de cet article était d'établir un point que nul homme au monde n'aurait songé à contester: que notre regretté archevêque croyait à la réalité du Dieu personnel. Pour mieux équilibrer sa thèse, von Hügel avait logé au milieu de l'article un développement sur les trois « courants » qui se reconnaissaient dès mes anciennes publications: un criticisme sans limites, un ecclésiasticisme naturaliste, un arrière-fond de panthéisme, immanentiste et agnostique. Sur ces graves défauts de ma doctrine ni l'archevêque ni von Hügel ne se seraient fait complète illusion et surtout ils n'y auraient jamais participé. Von Hügel oubliait d'expliquer pourquoi et comment l'archevêque et lui m'avaient constamment soutenu jusqu'en 1908.

L'article tout entier avait le même caractère de vision rétrospective. Car la partie qui me concernait venait, assez singulièrement et scolastiquement, entre le commentaire des six qualités ou marques excellentes que von Hügel reconnaissait en Mgr. Mignot, et les trois défauts ou dispositions moins héreuses qu'il découvrait en lui. Je crois que ce portrait aurait beaucoup amusé le bon archevêque ; car c'était moins la répresentation de son caractère que les éléments d'un idéal qui était celui de von Hügel lui-même. On peut d'ailleurs constater que, pour la justification des six qualités positives, le baron ne fait appel qu'à ses propres idées et expériences, confirmées pas l'autorité de son ancien maître G. Bickell. Sauf pour une des lacunes (ignorance de l'allemand et de l'italien, incapacité de parler anglais), que ressentait le polyglotte von Hügel, le portrait de Mignot, s'il n'était pas faux, avait été du moins, comme photographie, levé sur le baron même, et tout spontanément, sans parti pris, sous l'empire d'une intense préoccupation. Ainsi je suis certain que von Hügel en décrivant la première entrevue qu'il eut avec Mgr. Mignot à

Fréjus, le 22 novembre 1893, ne s'est pas aperçu qu'il en avait changé la signification et la portée réelles: on ne se douterait pas que cette première conversation a roulé presque tout entière sur mon sort et qu'elle a fait de Mignot et de von Hügel, pour quinze ans, mes protecteurs les plus dévoués.

Cette fois j'eus la sagesse de ne pas protester. J'accuse simplement à von Hügel réception de son article (7 mai 1918), ajoutant que « certaines parties, spécialement la page qui me concerne et que je ne veux pas discuter, sont presque inintelligibles pour ceux qui n'ont pas suivi de près nos publications des vingt-cinq dernières années ». Von Hügel, à ce qu'il semble, ne devina pas mes réticences, et c'est ainsi que, m'écrivant, le 18 octobre, il me dit en quelles conditions il a composé son article : il était déjà très souffrant d'une incommodité qui n'a fait depuis que s'aggraver ; pour composer son panégyrique, après avoir relu les lettres de l'archevêque, il avait, « pour la première fois, *in extenso*, étudié *Choses passées* mais très, très soigneusement ». C'est-à-dire qu'il s'est troublé lui-même de cette lecture, qu'il avait jadis ajournée pour n'en être pas tourmenté ; la lecture même, portant au comble l'excitation de ses nerfs et la préoccupation du Transcendant, aura noyé ses souvenirs sous les impressions de l'heure et brouillé la perspective de son article.

Des « cinq choses remarquables », qu'il dit avoir découvertes dans mon livre, je doit noter ici la troisième : le dégoût de la scolastique m'aurait fait perdre le sens du Transcendant. — A mon humble avis, la scolastique, comme telle, n'est pour rien dans cet accident. — Peut-être y a-t-il lieu de mentionner aussi la cinquième : le baron s'est offusqué de ce que, présentant mon livre comme un témoignage et non comme une apologie, j'avais paru contester aux premiers venus le droit de juger ma conscience et les motifs de ma conduite. Von Hügel s'effare, comme si j'avais voulu empêcher les jugements sur la valeur de mes vues et les limites de mes qualités. Il entendait bien se réserver le droit de me condamner au nom du Transcendant et pour sa propre sécurité intérieure. Qu'il en eût la faculté, c'est certain ; que j'eusse dû admettre les postulats sur lesquels se fondait son jugement, c'est une autre question.

* * *

Je pourrais terminer en cet endroit la présente étude ; mais il y a quelque utilité à dire comment von Hügel appréciait mes récentes publications. En vertu de circonstances particulières, il s'était trouvé engagé à dire un mot de mes écrits de philosophie religieuse au congrès de philosophie qui se tint à Oxford en septembre 1920 ; d'autres circonstances firent qu'il ne prit pas la parole, si bien qu'il se trouvait avoir eu pour rien l'ennui de lire les principaux chapitres de mes petits livres, *La Religion* et *De la discipline intellectuelle*. Il me raconta seulement l'année suivante (lettre du 5 février 1921) ce qui s'était passé au congrès d'Oxford. Je venais de lui adresser une courte dissertation sur *Les Sciences de l'humanité, la foi morale et la raison*, en lui en annonçant une autre sur *l'Illusion mystique et la vérité humaine*, et je lui avais aussi envoyé un gros volume de commentaire, *Les Actes des Apôtres*, qui venait de paraître. Par manière de remerciement, il me dit, sans avoir rien lu de ce dont il parle, que les deux petites « pièces seront sans doute de l'orientation et de la couleur des deux livrets (*Religion* et *Discipline*) étudiés » par lui en septembre, où il y a quelques « pages et demi-pages impressionnantes », mais aucune aptitude naturelle « ni éducation technique ni grandes lectures » ; quant au commentaire des Actes, il compte y rencontrer « un esprit naturellement doué » pour ces études, pourvu « d'une connaissance technique et de lectures *spécialistes* » ; mais il s'attend aussi à y voir plus qu'il ne saurait « trouver sobre et solide, de reconstruction détaillée du passé, d'audition de la pousse de l'herbe d'il y a dix huit siècles ». Peu importe que l'auteur de tout cela paraisse avoir « plutôt un faible pour sa philosophie que pour son histoire. Car combien de fois a-t-on vu des hommes de tout premier ordre se tromper sur leurs propres forces et faiblesses ! » Pour finir, il m'adjure, si je réédite mon *Quatrième Evangile* et mes *Evangiles Synoptiques* de « laisser le fond de ces livres, ce qu'il est », ou au moins de « ne pas refaire le tout avec des vues trop subtiles et trop soupçonneuses ». Il ne voudrait pas que je finisse par « sembler savoir tout ».

L'objurgation est peut-être touchante, mais elle est surtout navrante. N'oublions pas que cette semonce était adressée à

un écolier de soixante-quatre ans, par un homme qui n'était ni un spécialiste en exégèse, ni un philosophe original. Ce ne sont pas des jugements d'expérience que von Hügel a rassemblés dans sa lettre quelque peu incohérente, mais dominée par une idée fixé ; ce sont des appréhensions, des rancoeurs, des protestations impuissantes contre des opinions qui le déconcertent et une critique dont il ne veut pas admettre les conclusions. Mes petits écrits philosophiques devaient être absolument vides, puisqu'on n'y retrouvait pas en bonne place l'éternel Transcendant.. Mon exégèse était folle, non par la prétention, que je n'ai jamais eue, de tout savoir, mais par l'aveu non déguisé que je faisais d'en savoir de moins en moins sur l'historicité de la tradition qui supporte les Evangiles et les Actes. Je n'ai, certes, jamais dépassé en subtilité critique Wellhausen et H. J. Holtzmann, que von Hügel admirait avec juste raison. Mais ces grands exégètes, qui ont ouvert des voies à la critique, von Hügel maintenant les prenait pour des bornes, et d'autant plus volontiers qu'il s'accommodait de leur philosophie religieuse. Si j'avais professé au sens de von Hügel la réalité du Transcendant et l'historicité substantielle de l'Evangile selon Marc, tout le reste n'aurait été qu'inoffensives peccadilles, ou plutôt mon exégèse aurait été censée remplie de vues suggestives, et mes petits livres philosophiques, au lieu d'être des chefs d'oeuvre d'ignorance, auraient paru débordants d'intuitions généreuses. La préoccupation du baron éclate dans une lettre à M. René Guisan (11 juillet 1921), que le biographe Holland a publiée (*Selected Letters*, 333-337) : la plupart des modernistes y sont répudiés pour le même motif, manque plus ou moins grand de fidélité au Transcendant ; même des penseurs bien plus orthodoxes que von Hügel, les philosophes Maurice Blondel et Laberthonnière, sont réprouvés de ce chef.

Il me sembla inutile et inopportun de réclamer contre ces critiques ; mais von Hügel ne put s'empêcher de récidiver. Je lui avais envoyé ma *Morale humaine* vers la fin de 1923, et la seconde édition de *la Religion*, avec une nouvelle préface, sur le sens mystique, en avril 1924. Von Hügel m'écrit, — pour la dernière fois — le 30 août 1924: toujours languissant, il a failli mourir en mars, puis il a repris quelques forces, et il s'est remis, me

dit-il, à dicter par fragments à sa « trés intelligente secrétaire sténographe » son « nouveau grand livre ». — C'est son ouvrage sur *la Réalité de Dieu*, auquel il travaillait depuis quelques années et dont il a soin de ne m'indiquer pas le sujet. — Il a dû se reposer pendant le mois d'août, et, dans cette chétive condition, il n'a lu de mes derniers livres que l'avant-propos de *la Religion*. Mais il l'a entendu à sa manière; satisfait de me voir « travaillé par le sens de l'*au-delà*, l'au-delà de notre analyse claire, qui se trouve en notre vie la plus profonde, en toute notre morale, notre science, notre esthétique », et il en conclut un peu témérairement que je pourrai « finir par un théisme net et chaleureux » ; d'ailleurs, il est étonné que je tâche « d'échapper à la confession que nous connaissons réellement les objets réels, distincts de nous-mêmes et de nos pensées les concernant ». — Ce dernier point n'est pas autre chose qu'un rêve du baron : jamais je n'ai conçu ni exprimé pareil agnosticisme. Mais le premier point n'est pas non plus exact : je ne suis aucunement « travaillé » par le sens de l'au-delà ; je pressens et je sens cet au-delà sans trouble ni inquiétude ; ce sentiment, qui n'est pas nouveau en moi, est autre chose que la perception vague d'un rapport quelconque entre mon infime personnalité et une personnalité transcendante à l'univers.

Mis en si beau chemin, von Hügel reprenait son thème favori du contraste qu'offre « ce même esprit, si redoutablement (?) *savant* en critique, qui se contente, en matière d'épistémologie, de nous dire qu'il n'a pas etudié, qu'il se fie à ses instincts, au bon sens »; d'où «la précision et le riche détail» de mes travaux d'exégèse critique, — le baron lui-même n'en disait pas toujours tant de bien, — « le vague et la pauvreté relative » de mes écrits philosophiques. — Evidemment nous n'avions pas la même idée de la philosophie, ou plutôt von Hügel ne voulait pas voir où tendaient mes essais en ce genre.

Peut-être aurais-je laissé tomber ce réquisitoire, si le baron n'y avait ajouté un post-scriptum qui se trouva au-dessus de ma patience. Je venais d'être fait chevalier de la Légion d'honneur, et von Hügel, qui l'apprenait à l'instant par un bénédictin de ses amis, s'élève au ton le plus solennel pour me féliciter, mais pour me dire aussitôt que, si d'un tel incident il se réjouit comme

ami, il ne saurait, comme catholique, y applaudir « sans des réserves graves ». — Ainsi la gloire et l'intérêt du Transcendant auraient plutôt exigé qu'on ne m'attribuât pas cette décoration. C'était, je pense, beaucoup demander, et dans une occasion qui ne modifiait en rien ma situation morale devant l'opinion publique.

Je n'ai pas dû m'apercevoir alors que la lettre de von Hügel, assez longue, mais d'une écriture irrégulière et tumultueuse, avait sans doute été rédigée à plusieurs reprises et pas dans le cours d'une seule journée. A ce malade il n'eût fallu apporter que des paroles consolantes, en lui épargnant des rectifications qui, fussent-elles fondées, n'auraient pour résultat que de le fatiguer. Je répondis donc, le 7 septembre à ses idées, quand j'aurais eu à considérer uniquement son lamentable état. Toutefois mes premières lignes étaient conformes à la situation ; je m'étonnais qu'il fût si prompt à se replonger dans la composition d'un ouvrage philosophique. Si j'avais connu avec précision l'objet de ce travail, je l'aurais trouvé encore bien moins hygiénique. Car, si sa métaphysique était devenue pour von Hügel comme une seconde nature, c'était aussi un élément de sa neurasthénie : élément et aliment, un aliment débilitant, vu qu'il s'en rassasiait à la fois et s'en tourmentait ; il suivait un attrait qui le torturait et dont il ne songeait pas à se défendre.

Venait ensuite l'apologie de ma doctrine religieuse et morale. Sans insister plus qu'il ne convenait sur ce qu'avait d'exagéré l'inculpation d'ignorance, je posais nettement les principes qui dominent mes dernières publications. Quoi que l'on pense de ces principes, il en faut tenir compte pour apprécier mon attitude et la méthode que j'ai suivie.

Mes petits livres n'ont pas été écrits pour prouver rien de ce qui se prouve scientifiquement, ni même pour prouver quoi que ce soit, mais pour établir que des principes si nécessaires de la vie morale il n'y a pas, à proprement parler de démonstration par syllogisme ou par expérience matérielle, mais simple évidence qui grandit par la bonne volonté et la pratique... — La morale est, *avant tout*, un esprit ; c'est une foi, une vie ; vous ne pouvez pas construire une science qui donne la vie morale. Je

m'étonne un peu qu'un mystique de votre envergure trouve là beaucoup à redire... Je ne connais pas de système qui m'instruise réellement à être bon. Toute confiance absolue dans un système théorique, quel qu'il soit, me paraît comporter une part d'illusion et de fanatisme.

Ce disant, je renonce à fonder uniquement la vie morale sur les conclusions d'une métaphysique toute spéculative et abstraite, mais je ne nie pas la réalité des choses, la réalité du monde, ma propre réalité. Tout ce que je prétends ce n'est pas que nous ne savons rien de certain, mais que nous ne savons le tout de rien, et que tout nos essais de philosophie spéculative sont une insuffisante image d'une réalité pour nous indéfinissable, parce qu'elle nous dépasse infiniment. Ces spéculations toujours perfectibles, je ne les dédaigne pas et je n'affecte pas de les ignorer, je professe seulement que la vie morale de l'homme est à instituer sur des bases moins aériennes, et que la psychologie réelle, l'expérience morale et sociale, le sens idéalement humain de la vie peuvent y fournir un fondement plus solide que toutes les métaphysiques. Quand il s'agit d'apprécier, — ou de déprécier — mon oeuvre de moraliste, von Hügel, ce grand chrétien, ce saint, ce haut mystique, confond ingénument, comme le premier scientiste venu, la morale avec la science des moeurs ; et quand je parle des conditions de la vie morale, en indiquant sommairement ce que l'on peut savoir de plus probable sur ses origines, il s'imagine que j'ai voulu traiter scientifiquement, historiquement, sans y être préparé, un thème qui, comme je l'entends, n'est pas matière de science spéculative, mais de pratique sociale immédiatement nécessaire, quoi qu'il puisse advenir de la science des moeurs, science qui, comme toutes les autres sciences humaines, ne sera jamais achevée.

Touchant mon « influence », pour autant qu'influence il y a, je renvoie von Hügel à ses autres amis français, qui pourront lui dire si elle est « tellement pernicieuse » ; mais, si « ma seule existence est devenue une protestation contre la tyrannie intellectuelle de l'Eglise », c'est l'Eglise elle-même qui a créé cet état de choses « en me rejetant avec tant de fracas ». — Von Hügel le savait aussi bien que moi, mais il ne voulait pas s'en souvenir.

Il aurait volontiers admis, et même il enseignait gravement, que l'Eglise romaine est le purgatoire des savants : que ce fût plutôt leur enfer, il n'en aurait pas convenu.

Il est mort fidèle à lui-même, et à l'Eglise qu'il voulait servir. Il a longtemps et beaucoup souffert, physiquement et moralement. Dans les pages qu'on vient de lire, j'ai voulu montrer comment ses idées avaient été solidaires de sa mentalité, et sa mentalité solidaire de sa nervosité. Chez tous les hommes il en est ainsi, plus ou moins. Mais le fait méritait considération spéciale dans le cas, à la foi pathétique et pathologique, d'un homme qui fut grand, et par l'esprit, et par le coeur, et par l'action, en son infirmité.

Paris.

ALFRED LOISY.

IL FIGLIOL PRODIGO

È nota, a chiunque si é occupato della religione hindu, la dottrina particolarmente profonda della grazia nella esperienza della *bhakti*. Quando, molti anni fa, io studiavo in India, in casa del venerato Dr. Johnson, a Benares, la rassomiglianza strana di questa dottrina col cristianesimo mi si profilò come un problema che mi assillò a lungo. Fu ivi il motivo principale che mi spinse a imparare il sanscrito, per poter penetrare nell' intimo di questa religione. A prima vista si rimane quasi sconcertati dinnanzi all'analogia con le idee cristiane e si sarebbe quasi disposti a pensare di trovarsi di fronte a una religione concorrente del cristianesimo, in cui sia dato rinvenire le idee più profonde della dottrina cristiana della grazia. Ma da uno studio più accurato risulta che, giudicando così, si commetterebbe l'errore, assai frequente quando si leggono testi stranieri, di interpretare subito i termini peregrini nel senso della propria religione. Avvertendo questo sbaglio, si legge con più esattezza e si riconosce pure quali differenze vi sono tra le due religioni. Questo vale anche per la dottrina della grazia nella religione *bhakti*.

Qui, è vero, una religione straniera rivela, nel modo più straordinario, nell'approfondimento graduale e nell'evoluzione delle sue idee fondamentali, parallelismi impressionanti con le idee cristiane. Si tratta però solo di ciò che nella conclusione del mio libro *Vishnu-Narayana*, ho chiamato «formazione convergente di tipi religiosi ». Simile formazione convergente si è prodotta sul suolo indiano. E pure lo spirito delle due religioni è e rimane profondamente diverso. Il riconoscimento di questo fatto è importante, perché permette di apprezzare pienamente il contenuto di idee e di valori di questa religione straniera, avvertendo tuttavia in un modo più sicuro il carattere specifico e unico del cristianesimo.

Traduco qui dal sanscrito un testo della religione della *bhakti* che, a un primo esame superficiale, potrebbe sembrare una replica della parabola evangelica del figliol prodigo nella quale scorgiamo a buon diritto lo spirito più profondo e più originale del cristianesimo. Leggendo per la prima volta questo testo in India fui quasi sgomentato dalla rassomiglianza, e, come suole accadere a molti, supposi che si trattasse di una derivazione cristiana. Ma questo sarebbe difficile. Il testo si spiega interamente per mezzo di motivi indiani, senza ricorrere all'ipotesi di una derivazione dal Nuovo Testamento. Anche il contenuto è tratto dallo spirito della religione indiana della *bhakti*. Ho trovato questo testo mentre stavo in cerca, nella biblioteca Adyar, di ragguagli concernenti i tre santuarii di Vishnu nell'India meridionale: cioè Kâñcipuram (Conjiveram), Sri-rangam e Terupati. Era un *mahatmyam* su Kâñcipuram, vale a dire un libro destinato a descrivere la « magnificenza » di questo luogo sacro a Vishnu, e che riferisce leggende relative al grande tempio. Ecco il frammento tradotto :

« Vi fu una volta un brahmano ; nella città dei Madra e di nome Krishivalla, dalle disposizioni cattive, e dal temperamento sfrenato.

Malvagio, attaccato a dottrine false, sprecava i beni paterni; giocatore e bevitore, perseguitava e derubava i devoti.

Con l'inganno e col furto egli s'impadronì delle ricchezze del padre e le sprecò con meretrici.

E vivendo in malo modo, fu infine cacciato via da suo padre, e se n'andò ad abitare presso una meretrice, e con lei si diede a vita scostumata e pazza, giorno e notte.

Caduto in tale stato, perdendo il suo buon *karman*, non praticando più né il bagno (rituale), né la preghiera, né il culto del fuoco.

Egli viveva tale quale un derelitto mangiatore di carne, ubbriacone, finchè il suo danaro non fu esaurito.

Quando la meretrice lo vide sprovvisto di mezzi, s'irritò e lo trattò male, e la situazione di lui apparve ben disgraziata in fine.

Senza tetto, senza famiglia, spossato, fu abbattuto dalla tristezza e si domandò : « come mai potrò procacciarmi danaro ? ».

Tale un insensato, non sognando più che danaro, egli s'insinuò di notte, senza che le guardie lo scorgessero, nel castello reale.

Trovò il giovane figlio del re, adornato di molti gioielli preziosi, coricato su un letto, ed egli l'afferrò con violenza.

Come la tigre afferra un vitello, e, spietato, lo ammazzò nella notte: rubò tutti i suoi gioielli e fuggì.

Ma fuori lo videro le guardie, lo acciuffarono col suo bottino e ne diedero notizia al re.

Nell'agonia il ragazzo mandava alti gemiti di dolore, i camerieri lo sentirono e, spaventati, accorsero.

Lo trovarono morto e videro l'assassino nelle mani delle guardie. Gridarono forte nel loro cordoglio.

Vedendo il re il suo figlio ucciso dal ladro, si sentì una stretta violenta al cuore, e il suo dolore fu pungente.

Quando ebbe pianto a lungo coi suoi parenti e amici, lo confortarono i suoi *brahmani*, rappresentandogli la legge della sorte.

L'indomani il re fece comparire l'uccisore del ragazzo e disse : « dar la morte a un *brahmano*, non posso, anche se ladro, se assassino di altri *brahmani*.

Ma io gli tolgo i suoi beni, lo faccio frustare, e, in segno d'infamia e di degradazione che lo renda impuro, gli metto nella mano un cranio, e una zampa di cane come sua nota e sulla piazza del mercato lo faccio proclamare omicida e lo caccio via poi dal paese ».

Così fece il re, secondo la legge. Krishivalla, respinto dal paese, riparato nella selva, tormentato dal dolore, fu infine, dalla pena, indotto a riflettere. Si disse : « io, *brahmano* ho perso il mio (buon) *karman*, diventai un derubatore dei beni paterni, un ladro, un ubbriacone, un mangiatore di alimenti impuri.

Un prodigo, un malfattore, un uomo caduto ! Come mai sarò salvato ? E meditando, mesto assai, s'incamminò verso il meriggio, per i monti, *Vindhya* (pregando).

« O Purushottama (1), proteggimi, io che sono abbandonato dal bene, io che sono perduto. O tu onnipotente, o Signore di tutto, celebre per essere ricco in virtù (di pietà).

Tirami, tirami fuori (dalla mia miseria). Solo tu sei il mio rifugio ». E così piangendo e ogni tanto sospirando, e poi di nuovo gridando : « salvami o Narayana », egli andava errando di selva in selva, di rupe in rupe, di stagno in stagno.

Ora bagnandosi in questo, ora in quel bagno sacro, ora in laghi, ora in fiumi, la mente fissata su di Acyuta, dagli occhi di loto.

Dopo lungo tempo, egli venne nel nostro paese Satyakrata e vi trovò il bagno sacro più eccellente, quello costruito da Kaushika (in Kâñcipuram) ; meditando su Vishnu, quivi compì il bagno. Ecco sentì uno spasimo nel braccio destro e al suo occhio destro, e la burrasca dei suoi pensieri si acchetò a un tratto.

E vedendo tali segni (*omina*), fu pieno di gioia e gridò forte : « o Narayana » e si tuffò nel profondo dell'acqua.

E a lui vennero, messaggeri di Vishnu, i Celestiali con a capo loro Indra e fecero piovere fiori.

---

(1) Nome più alto della divinità, significa pressa poco « Altissimo spirito ».

E quando dal bagno, egli risalì sulla sponda, lo videro, libero da ogni colpa, come la luna liberata a nuovo dalle zanne di *Rahu* (l'eclissi lunare).

(E subito lo presero nel loro cocchio celestiale e lo condussero verso il cielo) (1).

Questo testo, almeno nel principio e nell'epilogo, potrebbe veramente suonare come un'eco della nostra parabola. Spesso anzi si è tentato di spiegare la stessa religione indiana della grazia come un'eco cristiana. Si riannodano le sue origini, alle colonie dei cristiani nestoriani venuti da tempi antichi, specialmente dall'India meridionale. Ma non si tiene presente il fatto che la *Bhagavad-Gita*, il testo classico di tutte le religioni *bhakti*, è indubitatamente più antica delle colonie cristiane siriache in India. Anche l'attività missionaria di queste comunità si è presto infiacchita. Esse diventarono delle caste strettamente chiuse in sé. E nell'epoca in cui la religione della *bhakti* andava subendo una fase di trasformazione e di reviviscenza, non sappiamo nulla di un'attività missionaria più intensa dei nestoriani. Finora non è stata addotta da una prova sicura della loro azione e anzi ci si può domandare, se, in ciò che riguarda una dottrina cristiana della grazia, potevano esercitare un'influenza profonda. Non è dimostrato affatto che simile dottrina sia mai stata una delle caratteristiche speciali della chiesa siriaca. Il fuoco potente e l'alto entusiasmo dell'*alvar* e dell'*adyar* indiani, nei quali rivisse lo spirito della *Cita*, ha poco o nulla di comune coll'essenza del cristianesimo siriaco. Potremmo solo credere a un'influenza simile, se ci fosse data la prova che in queste chiese sia apparsa una forma profondamente paolina del cristianesimo con forti manifestazioni emozionali. Poiché è con un tipo simile che la religione della *bhakti* potrebbe più facilmente essere paragonata. Ma questo non è di certo stato il caso. Come dissi : non si tratta di derivazione, ma di formazione convergente.

Diciamo di più. Interviene una rassomiglianza che non può, in nessun modo, essere ricondotta all'identità della fede e dell'esperienza indiana e cristiana. Questo appunto si può verificare anche nel nostro testo. Questo testo è un «racconto di conversione»,

(1) Dal *Kâncimahatmyan*, cap. 8.

come ne troviamo spesso nella leggenda e nella pratica della religione *bhakti*. Come tale è commovente e dimostra la profondità di questa religione. Ma Krishiralla non è lo stesso che il figlio perduto e ritrovato del Vangelo. Le differenze vengono messe in rilievo da un'osservazione più attenta.

« Ho peccato contro il cielo e contro te » dice il figliol prodigo. Il peso che l'opprime e da cui egli vorrebbe essere liberato è il peso del peccato e della colpa stessa e quando questa viene tolta, egli è contento, anche se deve vivere solo come un servo e un mercenario in casa del padre. La miseria della sua coscienza spezzata dal peccato e del suo cuore, ecco il motivo della sua tristezza. Il caso è diverso per l'Indù. Certo non si deve mettere in dubbio che la sua coscienza sia turbata. Ma il sentimento che nasce in lui è molto meno il *pentimento* profondo quanto la *vergogna*. Che cosa deplora egli innanzi tutto ? L'aver perso il suo buon *karman*, e l'essere adesso involto in un infausto *karman* che gli fa perdere la sua situazione di *brahman* e gli apre la prospettiva di rinascite dolorose in nuove esistenze. Egli doveva al suo primo « buon » *karman* di essere nato brahmano. Mercè questo gli era assicurata la prospettiva di un'ascensione continua nella scala delle creature. Ma da questo egli è « caduto ». La sua vita odierna e le sue rinascite future sono adesso legate da questo funesto *karman* e questo farà di tutta la sua esistenza un male. Non il dolore del peccato lo spinge, ma il dolore della sua miseria che egli deve sopportare adesso e che egli avrà da sopportare nelle rinascite future. Per ciò, egli si rivolge a Vishnu, celebre per la sua compassione verso i sofferenti e che possiede la virtù misteriosa di rompere la potenza di un simile infausto *karman* che cagiona dolori sempre rinnovati. « Pieno di pietà », Vishnu s'inchina sull'uomo tormentato dal dolore. « Misericordioso », il Dio di Cristo s'inchina sull'essere abbattuto dal peccato e dal dolore, e la redenzione cristiana non è liberazione del *karman* doloroso, ma è giustificazione e santificazione del peccatore, come di uno che ha espiato.

Marburgo, Università.

RODOLFO OTTO

IL "DECENNIO DI PREPARAZIONE„ DI SANT'AGOSTINO (*)

(386-396)

II. — Dal « De vera religione » al « Contra Adimantum ».

Che Agostino, quando scriveva il *De vera religione*, credesse proprio di aver raggiunta la propria maturità spirituale, è confermato dal fatto che in quel torno di tempo egli riprese i libri sulle *disciplinae*, ultimando il *De musica*: il cui libro sesto contiene una teoria della purificazione graduale dell'anima. Questa, in conseguenza del peccato originale, è affetta da ciò che avviene nel corpo; mentre prima lo dominava pienamente, ora può lasciarsi indurre a rivolgere la propria attenzione ad esso. Ma è ancora in grado di scegliere tra beni inferiori e superiori: *conversa enim*

---

* Continuo, riducendolo all'essenziale, lo studio per la prima parte del quale v. R. R., 1930, pp. 15-38 (gennaio). E dichiaro subito che non intendo qui esaurire tutta la materia; la mia attenzione è rivolta principalmente all'idea che Agostino s'è fatto del cristianesimo come religione di salvezza e per conseguenza alle sue idee sul peccato, sulla redenzione e sull'opera del Cristo, sul libero arbitrio, ecc. Questo scritto non intende perciò rendere superflui tutti gli altri, ben noti agli studiosi di S. Agostino, sullo stesso argomento; esso mira soltanto a esporre il lavorio analitico di preparazione che m'ha condotto alle conclusioni esposte nel mio libro: sul quale, V. E. Buonaiuti, in R. R., 1930, p. 460 segg. (settembre).

Mi sia lecito ringraziare qui il mio maestro e per gli elogi (*homo sum*) e per le critiche. I lettori di questa rivista, i quali sanno com'essa sia rivolta unicamente a difendere interessi ideali, non si saranno stupiti di non leggere un « soffietto ». La discussione col Buonaiuti è, naturalmente, sempre istruttiva e suggestiva. Perciò le sue osservazioni m'hanno dato da pensare; devo tuttavia soggiungere, che non sono riuscite a convincermi. Anche perchè la differenza d'opinioni mi sembra più apparente che reale.

Così per ciò che riguarda Pelagio. Io ho scritto che « l'andare in cerca di simili influssi (Teodoro di Mopsuestia, stoicismo ecc.) presuppone infatti che l'eresia di Pelagio fosse veramente un'eresia, cioè una novità dottrinale opera di un solo individuo, contrapposta a un dogma ben stabilito fin dall'inizio e costante. E questo non spiegherebbe i consensi che Pelagio raccolse e che male s'intenderebbero come frutto della diffusione delle sue dottrine [avrei dovuto aggiungere: *principalmente* o *soltanto*]. La realtà è che Pelagio pensava come molti dei suoi contemporanei; egli faceva parte di quella corrente ascetica volontaristica, non dualistica », ecc. (p. 234). Ossia, dopo aver ricongiunto Pelagio all'ambiente romano in cui ricevette la sua formazione, secondo ogni probabilità, e raccolse consensi, ho cercato di collocarlo al suo posto in una tra quelle due correnti principali dell'ascetismo cristiano del IV secolo, che in più

a Domino suo ad servum suum, necessario deficit, conversa item a servo suo ad Dominum suum, necessario proficit. Ma necessaria è la conseguenza della scelta, non la scelta stessa. Determinandosi al bene, l'anima garantisce anche la salute del corpo, non tanto, tuttavia, da far sì ch'esso non sia più mortale. La perfezione assoluta non è raggiungibile in questa vita e non si avrà se non dopo la risurrezione ; ma preparazione ad essa è quanto l'anima fa in questa vita, vincendo la resistenza del corpo, opponendosi ai *carnales motus*. L'anima può, insomma, con l'aiuto di Dio, liberarsi dal peccato, non anche dalla pena. E il Cristo assumendo, non il peccato, ma la condizione dell'uomo peccatore, con la sua passione e morte ammonì gli uomini a evitare la superbia e a

---

punti (p. es. p. 69 segg.) ho cercato di delineare succintamente. Ciò assorbe la questione degl'influssi stoici, e non soltanto stoici, la quale non si pone più solo per Pelagio, ma per tutta la corrente alla quale egli appartenne. E su questi influssi hanno giustamente insistito coloro che si sono occupati dell'ascetismo, tra essi il Buonaiuti, da alcune luminose pagine del quale (*Le origini dell'ascetismo cristiano*, p. 166 seg., 173, 176 seg.) mi è stata appunto suggerita quella distinzione. Ho potuto così riprendere, con nuovi argomenti, la tesi della « non novità » di Pelagio già accennata dal Duchesne, che s'impone, se non vogliamo fare di Agostino un puro e semplice ripetitore di tesi ormai tradizionali : il che contrasterebbe con tutta la raffigurazione dell'evoluzione di Agostino, che è merito indiscutibile del Buonaiuti aver posto fuori discussione e che io, dal mio canto, ho cercato d'integrare e sostenere con qualche argomento nuovo (gli scritti sulla questione sono ben noti ai lettori di questa rivista). Tutto ciò è tanto vero che, come ormai sappiamo, Pelagio utilizzò gli scritti di Agostino del primo periodo.

Quanto al *De Trinitate*, la giustissima osservazione del Buonaiuti corrobora anch'essa l'ipotesi che, non senza titubanza, ho messo avanti. Se le preoccupazioni soteriologiche dominano tutta l'opera di Agostino, non c'è ragione di ritenere che il *De Trinitate* faccia eccezione Bastano, esse sole, a spiegarlo ? Questa è un po' un'altra questione. Ma resta intanto che l'opera va spiegata. Non credo quindi di aver posto male il problema. La composizione del *De Trinitate* si trascinò a lungo, come quella del *De Genesi ad litteram l. XII* e del *De civitate Dei* ; il libro non è uno scritto occasionale e d'altra parte non può essere ritenuto come un'opera alla quale Agostino stesso annettesse scarsa importanza o ch'egli considerasse come un masso erratico nella sua produzione letteraria : basta, a escluderlo, il fatto che, nonostante le interruzioni, Agostino portò il *De Trinitate* a compimento. Non si tratta dunque d'un'opera intorno ad argomenti, *per lui*, di scarsa importanza o di secondario interesse. Io stesso ho scritto : « la linea maestra che segna l'evoluzione del pensiero agostiniano passa, se si può dire, a fianco del *De civitate Dei*, ma non l'attraversa » (p. 227). Potrebbe essere che del *De Trinitate* si dovesse dire lo stesso. Ma ciò non significa che si possa senz'altro mettere il *De Trinitate* in un canto e che noi non abbiamo il dovere d'investigare sempre meglio in che relazione esso stia con il resto della produzione letteraria di Agostino e con la sua teologia. Una maggior luce potrà venire solo da studi più accurati, dei quali ho, brevemente, prospettato l'opportunità (p. 169) anche in questo, riprendendo il motivo di parecchie conversazioni di S. Donato. E può darsi che la soluzione da me proposta non sia esauriente : non mi facevo, del resto, nessuna illusione in proposito. Ma il problema rimane e va affrontato. Questo m'importava di mettere in evidenza.

sopportare la morte : cioè, a fuggire il peccato originale e a sopportarne la conseguenza, che è stata la trasformazione del corpo di Adamo da perfetto in corruttibile e mortale. Perciò anche l'anima, che prima dominava pienamente il corpo, ora può lasciarsi indurre a rivolgere ad esso la propria attenzione ; ma anche in questo è da ammirare il piano della Provvidenza, che ha lasciato l'anima libera di scegliere tra ciò ch'è superiore e l'inferiore. Il peccato originale è dunque possibilità di peccare, ossia di trovare diletto in ciò ch'è inferiore, che appartiene al mondo dei sensi. Pure, mentre chi frena le passioni, conseguenza della dimestichezza tra l'anima e il corpo, è l'uomo, Agostino afferma la necessità dell'aiuto della misericordia divina. Ma non è lecito soprav-

---

Sicchè anche a questo proposito mi pare che, in fondo, il mio maestro sia d'accordo con me. Non resta se non attendere che qualche volonteroso si accinga al lungo e non facile, ma tutt'altro che sterile e inopportuno, lavoro da noi auspicato.

La stessa cosa si può dire perciò che riguarda i sermoni. Di essermene servito poco mi rimproverano il Buonaiuti e il Salvatorelli (v. *La Cultura*, IX, 1930, p. 940 seg.), benché da punti di vista diversi. Il secondo infatti pensa a uno sfruttamento dei sermoni solo per ciò che riguarda l'attività pastorale di Agostino e si mostra alquanto scettico circa i risultati. Se l'importanza dei sermoni si riducesse a questo, credo che per una biografia di 300 pagine circa, il saggio ch'io ne ho dato potrebbe bastare ; e, per una più ampia, quello della *Vita* dei Maurini. Uno studio accurato e metodico dei Sermoni rivolto anche a precisarne la cronologia potrebbe invece illuminare sulla genesi di alcune dottrine e sullo svolgimento della teologia agostiniana. I risultati ottenuti dal Monceaux per i sermoni antidonatisti (e in qualche punto suscettibili di correzione) autorizzano a pensarlo. Questo lavoro è reso difficile, tra l'altro, dalle condizioni del testo ; a facilitarlo grandemente contribuirà certo l'edizione dei nuovi sermoni, fatta dal Morin. Tuttavia non credo che convenga esagerare. Se Agostino fosse stato un grande e facile predicatore, ma scrittore poco fecondo, i sermoni avrebbero certo importanza capitale, ma, con una produzione così abbondante come la sua, c'è da aspettarsi di trovare nei sermoni idee e frasi, spunti e argomenti che ritornano negli scritti maggiori. Ma, a parte il fatto che i sermoni più importanti sono tutt'altro che sconosciuti, è proprio certo che nella maggior parte dei casi riusciremmo a datare questi sermoni, in base ad argomenti esterni, con assoluta o anche relativa precisione ? Ché, qualora per la datazione dei sermoni dovessimo fondarci appunto sulle somiglianze con gli altri scritti, avremmo compiuto, sì, opera utile quanto alla cronologia dei sermoni stessi, ma non verremmo a sapere nulla di più circa l'evoluzione spirituale del loro autore. Comunque, il lavoro merita certo d'essere fatto. Ma è anche da tener presente ch'io non ho affatto preteso di chiudere tutte le questioni e di fare un lavoro « definitivo ». Ho segnalato l'importanza dei sermoni, mi sono sforzato di far risaltare quanto Agostino si preoccupi dell'edificazione dei fedeli ; è questo il punto di vista che ho tenuto presente, p. ss., trattando delle *Confessioni*. Che questa preoccupazione sia veramente centrale nell'Agostino della maturità è mia convinzione assoluta, non meno che del Buonaiuti. E sono assai lieto di poter constatare, ancora una volta, la sostanziale conformità delle mie opinioni alle sue.

valutare questo inciso: chè la bontà di Dio si manifesta già nell'incarnazione del Cristo, venuto a insegnare all'uomo come si raggiunge la perfezione (a compiere cioè opera di maestro, di modello) e d'altra parte la frase in questione sembra trascinata, direi quasi, nel contesto per effetto della citazione di S. Paolo. Il passo della lettera *ai Romani* è del resto, a sua volta, introdotto in conseguenza della maggiore importanza che Agostino attribuisce ormai alla Bibbia, è applicato agli uomini non ancora giunti alla perfezione, non all'apostolo, ed è interpretato attraverso *I Corinzi*, XV. Agostino si preoccupa cioè di difendere e giustificare razionalmente la risurrezione dei corpi : anche in ciò si manifestano di nuovo le sue tendenze antimanichee. Il corpo è essenzialmente buono : ora è mortale, ma la morte non è che la pena di un peccato commesso dall'uomo, dotato di libero arbitrio ; e per l'azione di questo libero arbitrio, il male si perpetua ancora nel mondo, allorchè l'anima cede al corpo. Ma essa può anche affrancarsi dal dominio dei sensi, sottomettendosi a Dio, e preparare così la restituzione del corpo alla primitiva perfezione (1).

---

(1) L'anima non risentirebbe ciò che avviene al corpo « si non peccato primo corpus illud quod nulla molestia et summa facilitate animabat et gubernabat in deterius commutatum et corruptioni subiaceret et morti : quod tamen habet sui generis pulcritudinem, et eo ipso dignitatem animae satis commendat, cuius nec plaga nec morbus sine honore alicuius decoris meruit esse. Quam plagam summa Dei Sapientia mirabili et ineffabili sacramento dignata est adsumere, cum hominem sine peccato, non sine peccatoris conditione suscepit. Nam et nasci humanitus et pati et mori voluit : nihil horum merito, sed excellentissima bonitate, ut nos caveremus magis superbiam, qua dignissime in ista cecidimus, quam contumelias quas indignus excepit, et animo aequo mortem debitam solveremus, si propter nos potuit etiam indebitam sustinere » (VI, 7). — « Haec autem sanitas tunc firmissima erit atque certissima, cum pristinae stabilitati certo suo tempore atque ordine hoc corpus fuerit restitutum quae resurrectio eius *ante quam plenissime intelligatur, salubriter creditur*. Oportet enim animam et regi a superiore et regere inferiorem. Superior illa solus Deus est, si ad omnem et totum animam intendas... Quare intenta in Dominum intelligit aeterna eius et magis est, magisque est etiam ipse servus [il corpo] in suo genere per illam. Neglecto autem Domino intenta in servum, carnali qua dicitur concupiscentia sentit motus suos quos illi exhibet et minus est ». (VI, 13) — « Convertenti se autem ad Dominum, maior cura oritur, ne avertatur ; donec carnalium negotiorum requiescat impetus, effraenatus consuetudine diuturna et tumultuosis recordationibus conversioni eius sese inserens : ita, sedatis motibus suis quibus in exteriora provehebatur, agit otium intrinsecus liberum, quod significatur sabbato ; sic cognoscit solum Deum esse dominum suum, cui uni summa libertate servitur. Non autem illos carnales motus, ut cum libet exserit, ita etiam cum libet extinguit. Non enim sicut peccatum in eius potestate est, ita etiam poena peccati » (VI 14). I « moti della carne », conseguenza della mortalità dell'uomo

Tutta una lunga trattazione è, appunto, destinata a spiegare come possa accadere che l'anima, sedotta da false apparenze di bene, cioè da beni e bellezze d'ordine inferiore, si stacchi da Dio, e come invece solo in Lui essa possa trovare quello che cerca, *constantiam scilicet aeternitatemque* (VI, 44). L'anima può liberarsi dalla passione per la bellezza inferiore : questa virtù per cui essa, *debellans atque interficiens adversus se militantem consuetudinem suam, ea victoria triumphatura in semetipsa de potestatibus aeris huius, quibus invidentibus et praepedire cupientibus evolat ad suam stabilitatem et firmamentum Deum* è la temperanza (VI, 50). Chè nel divino precetto di amare Dio e il prossimo sono adombrate tutte le virtù (VI, 43). A tale dimostrazione sono dedicati gli ultimi capitoli del libro, scritto per confutare gli eretici, ma dedicato *multo inferioribus... quam sunt illi qui unius summi Dei consubstantialem et incommutabilem trinitatem... duorum Testamentorum auctoritatem secuti venerantur et colunt eam credendo, sperando et diligendo. Hi enim non scintillantibus humanis ratiocinationibus, sed validissimo et flagrantissimo caritatis igne purgantur* (VI, 59 ; cfr. 1). L'autorità è qui collocata al disopra della ragione : affermazione notevole perchè si trova in un libro che si presenta come la conclusione dei cinque precedenti, dedicati a una scienza profana ; ma anche più se ricordiamo come Agostino incominciasse con l'affermare nettamente la superiorità della *ratio* sull'*auctoritas*. Una traccia di questo modo di pensare resta in una frase di VI, 13.

(pena del peccato) non saranno eliminati se non quando il corpo, con la risurrezione, avrà riacquistato l'immortalità ; tuttavia per ora possono essere vinti. Questa infatti è la condizione in cui è posto l'uomo : « in qua tamen nos non ita deseruit, ut non valeamus recurrere, et a carnalium sensuum delectatione *misericordia eius manum porrigente revocari*. Talis enim delectatio vehementer infigit memoriae quod trahit a lubricis sensibus [e così domina l'anima, inducendola a seguire i *phantasmata*, scambiati per la verità]. Haec enim animae consuetudo facta cum carne, propter carnalem affectionem in scripturis divinis caro nominatur. Haec menti obluctatur, cum iam dici potest apostolicum illud ' mente servio legi Dei, carne autem legi peccati ' (Rom., VII, 25). Sed in spiritalia mente suspensa atque ibi fixa et manente etiam huius consuetudinis impetus frangitur et paulatim repressus exstinguitur. Maior enim erat cum sequeremur, non tamen omnino nullus, sed certe minor, est cum eum refrenamus atque ita certis regressibus ab omni lasciviente motu, in quo defectus essentiae est animae, delectatione in rationis numeros restituta, ad Deum tota vita nostra convertitur, dans corpori numeros sanitatis, non accipiens inde laetitiam : quod corrupto exteriore homine et eius in melius commutatione continget » (VI, 33). L'affinità con il *De vera religione* non ha davvero bisogno di essere dimostrata .

Ma già nel *De quantitate animae* Agostino aveva esposto i vantaggi del credere : *magnum compendium est et nullus labor.* Appunto perchè questa è la via più comoda, egli però l'abbandona agli *imperitiores*; i quali, volendo arrivare alla comprensione razionale, rischiano di lasciarsi ingannare da false apparenze e cadono in errori diversi e perniciosi. Coloro invece — e son minoranza — che non riescono a frenare la nobile ambizione di conoscere razionalmente, se debbono affrontare una via più lunga e difficile, hanno nondimeno forze sufficienti (1). Nel *De magistro* poi Agostino aveva dichiarato di sapere *quam sit utile credere etiam multa quae nescio* (37 ; cfr. 40) ma sempre facendo del prestar fede all'autorità il primo passo verso la conoscenza reale. Ora invece, e subito dopo il *De vera religione*, egli, divenuto prete in Ippona, scrive il *De utilitate credendi.*

Agostino vi racconta perchè aderì al manicheismo. I propangandisti manichei *se dicebant, terribili auctoritate separata, mera et simplici ratione eos, qui se audire vellent, introducturos ad Deum et errore omni liberaturos* ; promettevano di liberarlo da ogni superstizione, di non costringerlo a credere nulla *nisi prius discussa et enodata veritate* (2). È da osservare come in questo passo, generalmente ritenuto d'importanza fondamentale per la biografia spirituale di Agostino, non si parli affatto della lettura dell'*Hortensius* : Agostino vi diventa manicheo avendo abbandonato il cristianesimo, *spreta religione quae mihi puerulo a parentibus* (entrambi !) *insita erat*, non dopo aver abbandonato l'astrologia (3). Ugualmente significativo è che più innanzi egli attribuisce il merito della sua nuova conversione al cristianesimo, avvenuta in Italia, alle *disputationes mediolanensis episcopi*, senza il minimo accenno alla lettura di Plotino (4). Divenuto prete, Agostino insiste piuttosto sul fatto che dall'eresia non si lasciò mai traviare

(1) *De quant. an.* , 12 ; e cfr. 76.

(2) *De util. cred.*, 2.

(3) *De b. vita*, 4 : diu, fateor, quibus in errorem ducebar, latentia in Oceanum astra suspexi ....et, ubi factus erectior, illam caliginem dispuli mihique persuasi docentibus potius quam iubentibus [la ragione !] esse cedendum (non *credendum* : ed. Knöll, p. 21) *incidi in homines*, (cfr. *Conf.* III, VI, 10) quibus lux ista, quae oculis cernitur, inter summe divina colenda videretur ».

(4) *De util. cred.*, 20.

completamente, che rimase semplice uditore anche perchè vedeva i manichei *plus in refellendis aliis disertos et copiosos esse, quam in suis probandis firmos et certos manere* (1). Insomma si direbbe ch'egli voglia non solo confutare i manichei, ma respingere le dicerie che essi vanno spargendo sul suo conto e rivendicare l'intera purezza della sua fede col mostrare che egli non ha mai accolto del tutto l'eresia e ora la ripudia interamente e la combatte : è dunque degno del suo ufficio ecclesiastico. Per di più, questo dichiarare che la sua adesione al manicheismo era stata data per seguire la sola ragione serve ora magnificamente al suo assunto.

Non vi è religione, tanto meno vera religione, senza la credenza nell'immortalità dell'anima. Ma questa è soggetta ad errare, finchè non abbia trovato la verità, alla quale tuttavia essa anela, anche se immersa nell'errore. Ci si rivolgerà dunque a maestri, e naturalmente a coloro che hanno maggior fama. Non c'è da vergognarsi per questo : bisogna distinguere il *credulus* dal *credens*. Ma è colpa grave l'insegnare la religione a un indegno, *qui ficto pectore accedit* (2) ; il maestro crede nella capacità dello scolaro ; questo per contro dimostrerà la sua buona fede, credendo al maestro. Agostino riprende poi la distinzione tra sapienti e stolti : questi ultimi, incapaci di pervenire da sè alla verità, o rimarranno senza religione o dovranno credere ; sarà sempre meglio per loro ubbidire ai precetti dei saggi che governarsi da sè. Così facendo, hanno gli stessi vantaggi che avrebbero dal conoscere il vero : chè solo il sapiente non pecca. *Stultus ergo omnis peccat, nisi in iis factis, in quibus sapienti obtemperaverit : a recta enim ratione talia facta proficiscuntur* (3). E affinchè lo stolto possa riconoscere il sapiente (da sè non saprebbe) ha provveduto Dio. *Recte igitur catholicae disciplinae maiestate institutum est, ut accedentibus ad religionem fides persuadeatur ante omnia* (4). La fede è il primo passo verso la purificazione dell'anima, condizione indispensabile della conoscenza del vero (5).

(1) *De util. cred.*, 2.

(2) *De util. cred.*, 23.

(3) *De util. cred.*, 27.

(4) *De util. cred.*, 29.

(5) *De util. cred.*, 34 : « homini vero non valenti verum intueri, ut ad id fiat idoneus purgarique se sinat, auctoritas praesto est ».

Questo principio, e con esso la polemica contro i manichei, conduce Agostino ad occuparsi dell'interpretazione della Scrittura e dei rapporti tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Egli ricorre all'interpretazione allegorica, di cui espone in breve la teoria (1); ammette una certa inferiorità nell'Antico Testamento rispetto al Nuovo, cioè della legge di fronte alla grazia. Il rapporto tra di esse è quello stesso che fra l'autorità e la ragione (2). L'autorità insomma dice, sotto il velame dell'allegoria, le stesse verità che la ragione scopre da sè; il credere è un mettersi sulle orme del sapiente, che ci mostrano la strada verso Dio. E *quid potuit indulgentius et liberalius divinitus fieri, quam ut ipsa Dei sincera incommutabilisque sapientia, cui nos haerere oportet, suscipere hominem dignaretur ? Haec est, crede, saleberrima auctoritas, haec prius mentis nostrae a terrena inhabitatione suspensio, haec in verum Deum ab huius mundi amore conversio.... Sed id nunc agitur, ut sapientes esse possimus : id est inhaerere veritati, quod profecto sordidus animus non potest. Sunt autem sordes animi... amor quarumlibet rerum praeter animum et Deum ; a quibus sordibus quanto est quisque purgatior, tanto verum facilius intuetur* (3). La rivendicazione dell'autorità è dunque fondata sugli stessi motivi che risuonano nelle opere precedenti ; per certi aspetti, anzi, il *De utilitate credendi* richiama i due *De moribus*. L'immoralità è l'errore : Agostino dice all'amico ch'egli non cessa *gemitibus... vel etiam... fletibus Deum deprecare ut te ab erroris malo liberet*: singolare parafrasi del *Pater noster* ! E si capisce che l'azione del Verbo incarnato sia anche qui ridotta a quella d'un maestro di morale.

Strettamente affine al *De utilitate credendi*, anche per ciò che contiene di personale, è il *De duabus animabus* (4). Anche qui, l'ade-

---

(1) *De util. cred.*, 5-8 ; cfr. *De Gen. c. man.*, 3 e *De vera relig.*, 46 e 98-99. Il confronto è istruttivo, perchè mostra un Agostino molto più allegorista nel *De util cred.* che negli scritti precedenti.

(2) *De util. cred.*, 9: «Nec illam legem necessariam esse dicimus nisi eis, quibus est adhuc utilis servitus... in quibus tamen legis praeceptis atque mandatis... tanta mysteria continentur, ut omnis pius intelligat nihil esse perniciosius quam quicquid ibi est accipi ad litteram».

(3) *De util. cred.*, 33 e 34 cfr. anche 31.

(4) Preannunciato in *De vera relig.*, 17.

sione di Agostino al manicheismo è effetto d'inesperienza giovanile; in più, v'è l'amor proprio soddisfatto dalle frequenti vittorie della sua dialettica nelle dispute coi cristiani (1). Egli avrebbe dovuto tuttavia comprendere la differenza tra le cose sensibili e le intelligibili, e che i « vizî » non sono se non « difetti »; che quindi più grave e meno sopportabile è il difetto di realtà intelligibili. Nelle anime viziose, intelligibile è dunque, non il difetto, ma la vita. *Et nos fortasse, implorato in auxilium Deo, facile videre possemus aliud esse vivere, aliud peccare, et, quamquam vita in peccatis in comparatione iustae vitae mors appellata sit, utrumque tamen in homine uno posse inveniri, ut simul sit vivus atque peccator. Sed, quod vivus, ex Deo : quod peccator, non ex Deo* (2). Con ciò, si evita di riferire il male a Dio e si afferma che la vita eterna è conoscenza di Dio, ossia un rivolgersi a lui, allontanandosi dal mondo sensibile. Il vivere presuppone il voler vivere ; e il peccare, un voler peccare (3).

Lo stesso ordine d'idee ritroviamo nel secondo libro *De libero arbitrio*, di cui l'Alfaric (4) ha notato i punti di contatto col *De musica*, e andrebbero segnalati minutamente quelli con il *De vera religione*. Perchè Dio ha dato all'uomo, col libero arbitrio, la possibilità di peccare ? Ovvero, perchè non gli ha dato soltanto la volontà del bene ? Evodio, che fa queste domande, non è ancora in grado di rispondere alle obiezioni dei manichei ; crede, ma non comprende. Ma Agostino gli fa osservare che non si può chiedere, se Dio dovesse darci una cosa ; bensì, dal fatto che una cosa è buona, dobbiamo concludere ch'essa viene da Dio. Quindi, i tre oggetti della ricerca : se Dio esista ; se da lui vengano tutti i beni ; se il libero arbitrio sia un bene (5).

---

(1) *De duab. an.*, 11 e 12.

(2) *De duab. an.*, 9.

(3) *De duab. an.*, 15 : « non igitur nisi voluntate peccatur ». Appaiono già chiari i motivi antimanichei ; tralascio quindi il resto della polemica, che coglie in apparenza un punto solo della dottrina avversaria, ma mira a scuotere l'intero sistema. Per l'antitesi tra Vecchio e Nuovo Testamento, sulla quale conviene interpellare i *magistri* che conoscono la Scrittura, v. *De duab. an.*, 9 e cfr. *De util. cred.*, 17.

(4) *Evol. intell. de St. Aug.*, pp. 484-492, note.

(5) Ricompaiono così motivi che abbiamo già segnalati. Evodio sa che cosa rispondere a chi non vuol credere: bisogna che costui asserisca d'essere incredulo in buona fede. « Tum ego demonstrarem quod cuivis facillimum puto, quanto est aequius, cum sibi de occultis animi

La dimostrazione di Dio si fonda sulla superiorità della ragione. I « sensi del corpo » infatti, percepiscono ciascuno un singolo aspetto delle cose, mentre il « senso interno » giudica di loro. A questo punto si fermano le bestie ; ma l'uomo ha la ragione, che giudica del senso interno e comprende sè stessa, non solo, ma altresì che v'è una sapienza, che la trascende. Per Evodio, tuttavia, Dio è ciò, di cui non v'è nulla di superiore. Ma Agostino osserva che se al disopra della ragione non v'è se non l'eterno immutabile, e se la ragione scopre da sè questo qualcosa di superiore ad essa e per l'appunto eterno e immutabile, questo è Dio : *satis erit ostendere esse aliquid huiusmodi, quod aut ateberis Deum esse, aut, si aliquid supra est, eum ipsum Deum esse concedes* (*De lib. arb.*, II, 14) (1). Parole che fanno pensare a Sant'Anselmo. Ma c'è qualche cosa che veramente si mantenga identico a sè stesso, pur essendo percepito e da tutti ; che, per tutti coloro che usano la ragione, *incorruptum integrumque permaneat* ? (2) Agostino trova questo oggetto nella *ratio et veritas numeri* ; a differenza da ciò che accade nel mondo delle cose sensibili, sette e tre fanno e faranno sempre dieci. Ma ciò che costituisce i varî numeri è l'unità, che i sensi non percepiscono e che non si trova nei corpi.

---

sui quae ipse nosset vellet alterum credere qui non nosset, ut etiam ipse tantorum virorum libris, qui se cum Filio Dei vixisse testatum litteris reliquerunt, esse Deum crederet... et nimium stultus esset si me reprehenderet quod illis crediderim, qui sibi vellet ut crederem» (*De lib. arb.*, II, 5; cfr. *De util. cred.*, 23). Agostino confida nella verità che è in ogni uomo: « donabit quidem Deus, ut spero, ut tibi valeam respondere : vel polius ut ipse tibi, quae summa omnium magistra est *veritate intus docente*, respondeas » (*De lib. arb.*, II, 4; cfr. *De mag.*, 38 e 40; *De vera rel.*, 72).

(1) I sensi e il senso interno sono indiv duali. Pure tutti vediamo lo stesso sole ; per contro non mangiamo l'identico cibo, non tocchiamo lo stesso oggetto nello stesso tempo. Possiamo dunque distinguere due categorie di oggetti: «proprium... et quasi privatum intelligendum est quod unicuique nostrum soli est, et quod in se solus sentit, quod ad suam naturam proprie pertinet; commune autem et quasi publicum quod ab omnibus sentientibus nulla sui corruptione atque commutatione sentitur » (*De lib. arb.*, II, 19).

(2) « Cum ergo eam naturam quae tantum est nec intelligit praecedat ea natura quae non tantum est, sed vivit, nec intelligit, sicuti est anima bestiarum; et rursus hanc praecedat ea quae simul est et vivit et intelligit, sicut in homine mens rationalis ; num arbitraris in nobis, id est, in his quibus natura nostra completur ut homines simus, aliquid inveniri posse praestantius quam hoc quod in hîs tribus tertio loco posuimus ?.... Quid ? si aliquid invenire potuerimus, quod non solum esse non dubites, sed ipsa nostra ratione praestantius, dubitabisne illud, quidquid sit, Deum dicere ? » (*De lib. arb.*, II, 13-14).

D'altronde la Scrittura (*Eccl.*, VII, 26) mette insieme *sapientiam et numerum.* Nonostante la diversità delle scuole filosofiche, si può affermare che la sapienza è la verità, *in qua cernitur et tenetur summum bonum* ; e che tutti desiderano la felicità, che consiste nel sommo bene (1). Ora, sommo bene e verità devono essere una cosa sola. V'è dunque una verità assoluta, tale che non noi la giudichiamo, ma che secondo essa giudichiamo le cose. Con ciò, la dimostrazione è compiuta. S'è trovato, infatti, qualche cosa che è immutabile ed eterno, superiore alle nostre menti, e a cui nulla è superiore. Questo qualcosa è la verità ; dunque la verità è Dio. Qui è opportuno ricordare il dogma trinitario ; il Padre è consustanziale al Figlio, al Logos. La sapienza è dunque il Cristo, è la verità che rende liberi coloro che al Cristo si mantengono fedeli (2).

Il male, il peccato, è dunque una deviazione di carattere tutto intellettuale ; ma la verità che *intus docet* ci ammonisce di continuo ; la sapienza, cioè il Logos divino, c'impone il ritorno a noi stessi (3). Ma noi siamo mutevoli, nel corpo e nell'anima.

---

(1) « Ut ergo constat nos beatos esse velle, ita nos constat velle esse sapientes, quia nemo sine sapientia beatus est. Nemo enim beatus est, sine summo bono... Sicut ergo ante quam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis... ita etiam prius quam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus impressam » (*De lib. arb.*, II, 26).

(2) « Cum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria decem esse, nemo dicit ita esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens, non examinator corrigit, sed tantum laetatur inventor. Si autem esset aequalis mentibus nostris haec veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentes enim nostrae aliquando eam plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles ; cum illa in se manens nec proficiat cum plus a nobis videtur, nec deficiat cum minus, sed integra et incorrupta et conversos laetificet lumine et aversos puniat caecitate...Quare si nec inferior nec aequalis est, restat ut sit superior atque excellentior» (*De lib. arb.*, II, 34). «De toto mundo ad se conversis qui diligunt eam, omnibus proxima est, omnibus sempiterna ; nullo loco est, nusquam deest ; *foris admonet, intus docet*, cernentes se commutat omnes in melius, a nullo in deterius commutatur, nullus de illa iudicat, nullus sine illa iudicat bene» (*De lib. arb.*, II, 38). — «Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est; si autem non est, iam ipsa veritas Deus est. Sive ergo illud sit, sive non sit, Deum tamen esse negare non poteris... Nam si te hoc movet, quod apud sacrosanctam disciplinam Christi in fidem recipimus, esse Patrem sapientiae, memento nos etiam hoc in fidem accepisse, quod aeterno Patri sit aequalis, quae ab ipso genita est Sapientia» (*De lib. arb.*, II, 39); cfr. anche *De lib. arb.* II, 37 ; *De vera rel.*, 58 e 60-66 ; *Ioh.*, VIII, 31.

(3) « Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, loquitur tibi et te in exteriora relabentem ipsis exterioribus formis intro revocat ; ut quidquid te delectat in corpore et per corporeos illicit sensus videas esse numerosum et quaeras unde sit et *in*

D'altra parte tutto ciò che muta ha forma e non può dare forma a sè stesso ; ma poichè all'infuori di corpo e anima non esiste se non Dio, dobbiamo concludere che tutto è stato creato da Dio e che tutte le cose provengono da lui (1).

Resta da dimostrare che il libero arbitrio sia un bene. Ma se tutto viene da Dio, tutto è bene ; vi possono essere bensì beni maggiori e minori, beni di cui si può usare male ; ma non per questo non sono beni. Beni dell'animo di cui non si può fare malo uso sono le virtù. Ora, come la ragione conosce sè stessa, così la volontà usa sè medesima. Può rivolgersi a Dio, aderire a lui : in ciò consiste la beatitudine, sommo bene dell'uomo ; può rivolgersi invece ai beni mutevoli. Ma la scelta è volontaria (2). Non ne consegue allora, poichè la volontà è dono di Dio e la nostra volontà è libera, che anche il peccato risale, in ultima analisi, a Dio ? Si ripresentano a questo punto le preoccupazioni antimanichee di Agostino e anche una tal quale incertezza. Egli può dire solo che il male è un « difetto », una diminuzione di essere, e che dipende dall'uomo. Si può dunque essere senza peccato ; ma per risollevarsi dal peccato l'uomo ha bisogno dell'assistenza di Dio. La dichiarazione fideistica va tuttavia intesa non dimendicando che il Cristo è per ora Agostino quella verità, quella sapienza, che per mezzo anche degli oggetti esteriori ci ammonisce a ritornare in noi (3). E per una discussione più approfondita

---

te ipsum redeas atque intelligas te id quod attingis sensibus corporis probare aut improbare non posse nisi apud te habeas quasdam pulcritudinis leges, ad quas referas quaeque pulcra sentis exterius » (*De lib. arb.*, II, 41).

(1) « Si enim omnia quae sunt, forma penitus subtracta nulla erunt, forma ipsa incommutabilis, per quam mutabilia cuncta subsistunt, ut formarum suarum numeri impleantur et agantur ipsa est eorum providentia » (*De lib. arb.*, II, 45).

(2) « Voluntas ergo quae medium bonum est, cum inhaeret incommutabili bono, eique communi non proprio sicuti est... veritas, tenet homo beatam vitam : eaque ipsa vita beata id est animi affectio inhaerentis incommutabili bono [il *cum Deo esse* dei Dialoghi di Cassiciaco] proprium et primum est hominis bonum » (*De lib. arb.*, II, 52). — « Voluntas autem aversa ab immutabili et communi bono, et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius aut ad inferius, peccat ». Il peccato è dunque « aversio » della volontà « ab incommutabili bono et conversio ad mutabilia bona ; quae tamen aversio atque conversio, quoniam non cogitur, sed est voluntaria, digna et iusta eam miseriae poena subsequitur » (*De lib. arb.*, II, 53).

(3) « Ita quaerenti tibi, si responderim nescire me, fortasse eris tritior ; sed tamen vera responderim. Sciri enim non potest quod nihil est... Omne autem bonum ex Deo ; nulla ergo natura est, quae non sit ex Deo. Motus ergo ille aversionis, quod fatemnr esse peccatum, quo-

del problema che lo tormenta, Agostino rinvia l'interlocutore (e il lettore, e sè stesso) a un altro dialogo.

Le stesse idee ricompaiono nel *contra Fortunatum*, dove troviamo l'argomento, poi tanto sfruttato da Agostino, di cui egli nelle *Confessioni* attribuisce la paternità a Nebridio (1). Il problema del male e del peccato è sempre presente ad Agostino, per il quale, ancora, *hoc est solum quod dicitur malum, voluntarium nostrum peccatum.* La pena del peccato, invece,appartiene a Dio, il quale è giusto e ha dato all'uomo il libero arbitrio, affinchè ogni cosa gli fosse sottomessa, a patto che ubbidisse a Dio. Quindi l'uomo può redimersi, seguendo, volontariamente, i precetti del Cristo. Il peccato di Adamo è opera del libero arbitrio di lui ; l'umanità poi pecca perchè il corpo è mortale, e per effetto d'una consuetudine malvagia. Quella che si trasmette all'uomo è dunque la mortalità, conseguenza della trasformazione del corpo, che fu giusta pena del primo peccato ; la pena dunque si trasmette, non il peccato. Ma l'anima è libera : può, allontanandosi da Dio, contrarre l'abitudine al male, ma anche rivolgersi verso la giustizia e con ciò procurare l'elevazione del corpo, che sarà totale nella risurrezione, quando il corpo sarà interamente sottomesso all'anima, e questa a Dio. È dunque la stessa dottrina

---

niam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et ad Deum non pertinere ne dubites. Qui tamen defectus, quoniam est voluntarius, in nostra est positus potestate. Si enim times illum, oportet ut nolis ; si autem nolis, non erit... Sed quoniam non sicut homo sponte cecidit, ita etiam sponte surgere potest, porrectam nobis desuper dexteram Dei, id est, dominum nostrum Iesum Christum fide firma teneamus et expectemus certa spe et caritate ardenti desideremus » (*De lib. arb.* II, 54). Le virtù sono dunque in potere dell'uomo. Il Cristo è « la mano di Dio tesa dall'alto » all'uomo per aiutarlo a risollevarsi ; egli ha dunque la stessa funzione della verità (cfr. II, 41) e la sua opera è quella di un maestro. Ma Agostino vuol anche insinuare la necessità della fede, cioè il valore dell'*auctoritas* e della Chiesa.

(1) *C. Fortun.*, 7 e 9 : « Si enim potest aliquid nocere ei (Dio) non est inviolabilis. Si non potest ei aliquid nocere, quid ei factura erat gens tenebrarum... Si Deus nihil pati potuit a gente tenebrarum, quia inviolabilis est, sine causa huc nos misit, ut nos hic aerumnas patiamur. Si autem pati aliquid potuit, non est inviolabilis et decipitis eos, quibus dicitis esse inviolabilem Deum ». Cfr. *Conf.* VII, 3: «*quid erat* tibi *factura* nescio qua *gens tenebrarum*,... si tu cum ea pugnare noluisses ? si enim responderetur aliquid fuisse nocituram, violabilis tu et corruptibilis fores » ; cfr. *C. Adim.* XXVIII, 1, citato a n. 46, da cui, se non si tratta di reminiscenza, il passo delle Confessioni sembra derivi direttamente.

del *De vera religione* e la grazia di cui Agostino parla qui è la medesima, che nel secondo libro del *De libero arbitrio* (2).

Concezioni non dissimili troviamo nel *De fide et symbolo*, dove riappare la distinzione tra coloro che si contentano di credere e quelli che arrivano all'intelligenza della dottrina cattolica e che hanno il cuore puro (2). La dottrina del peccato e della redenzione è esposta usando passi di S. Paolo; la tricotomia paolina è però ridotta a una dicotomia, perchè lo « spirito » è identificato con la parte razionale dell'anima, che si trova designata anche come « mente » (*mente servio legi Dei*: *Rom.* VII, 25). Ma l'anima può essere considerata e chiamata anche « carne » quando si rivolge ai beni carnali e così resiste allo spirito : consuetudine al peccato divenuta natura in seguito al peccato originale. L'anima può tuttavia riacquistare la perfezione, sottomettendosi docilmente allo spirito, che a sua volta segue Dio. L'anima però è più lenta che non sia lo spirito ; ciò nondimeno essa si purifica ; è quindi da sperare che si purifichi anche il corpo, la carne vera, della quale l'anima ha preso il nome in seguito non a una degradazione della propria natura, ma al suo tendere verso

---

(1) « Liberum voluntatis arbitrium in illo homine fuisse dico, qui primus formatus est... Postquam autem libera ipse voluntate peccavit, nos in necessitatem praecipitati sumus, qui ab eius stirpe descendimus... Hodie namque in actionibus nostris ante quam consuetudine aliqua implicemur, liberum habemus arbitrium faciendi aliquid vel non faciendi ; cum autem ista libertate fecerimus aliquid et facti ipsius tenuerit animam perniciosa dulcedo et voluptas, eadem ipsa consuetudine sua sic implicatur, ut post ea vincere non possit quod sibi ipsa peccando fabricata est et hoc est quod adversus animam pugnat, consuetudo facta cum carne. Quamdiu ergo portamus imaginem terreni hominis, id est quamdiu secundum carnem vivimus, qui vetus etiam homo nominatur, habemus necessitatem consuetudinis nostrae, ut non quod volumus faciamus (*Rom.*, VII, 15 ; riferito all'intera umanità, non all'apostolo). Cum autem gratia Dei amorem nobis divinum inspiraverit et nos suae voluntati subditos fecerit... ab ista lege liberamur, cum iusti esse coeperimus... Ex ipso [Adamo] enim omnes sic nascimur, quia terra sumus et in terram ibimus propter meritum peccati primi hominis ; propter autem gratiam Dei, quae nos liberat a lege peccati et mortis, ad iustitiam conversi liberamur : ut postea eadem ipsa caro, quae nos poenis torsit in peccatis manentes, subiciatur nobis in resurrectione ». Qualche preoccupazione e qualche influsso nuovo tuttavia si manifesta ; e appariranno più chiari nelle opere successive.

(2) La fede cattolica è espressa nel Credo, ma anche sotto le parole di questo hanno cercato di nascondere il loro veleno gli eretici : « quibus resistit et restitit divina misericordia per spiritales viros, qui catholicam fidem non tantum in illis verbis accipere et credere, sed etiam Domino revelante intellegere atque cognoscere meruerunt » (*De f. et s.*, 1 ; cfr. anche 20).

ciò ch'è carnale. Con la resurrezione, il corpo sarà restituito alla sua natura originaria, che è buona, benchè lo si possa e debba considerare come un bene minore. Appaiono chiarissime le affinità con le altre opere esaminate e gli spunti antimanichei (1).

È notevole come Agostino riaffermi qui la sua fede nella resurrezione contro le obiezioni di filosofi e di eretici (2). Di questi ultimi egli si preoccupa particolarmente e infatti l'esposizione dei singoli articoli del Credo non è che una rassegna di eresie ch'egli combatte. In primo luogo vengono coloro che negano l'onnipotenza di Dio padre, in quanto non riconoscono creata da Dio la materia ; del Logos è affermata la consustanzialità col Padre ; l'Incarnazione ebbe luogo affinchè gli uomini avessero un *vivendi exemplum* (*De f. et s.*, 6). V'è un accenno ad Apollinare ; seguono due capitoletti di sapore antimanicheo sulla nascita verginale. Quindi Agostino viene a parlare della Passione e della Resurre-

---

(1) « Et quoniam tria sunt, quibus homo constat, spiritus, anima et corpus, quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima cum spiritu nominatur — pars enim quaedam eiusdem rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur — principale nostrum spiritus est ; deinde vita, qua coniungimur corpori, anima dicitur; postremo ipsum corpus, quoniam visibile est, ultimum nostrum est... Anima vero, cum carnalia bona adhuc appetit, caro nominatur et resistit spiritui non natura, sed consuetudine peccatorum. Quae consuetudo in naturam versa est secundum generationem mortalem peccato primi hominis... Est autem animae natura perfecta, cum spiritui suo subditur et eum sequitur sequentem Deum... Sed non tam cito anima subiugatur spiritui ad bonam operationem, quam cito spiritus Deo ad veram fidem et bonam voluntatem, sed aliquando tardius eius impetus, quo in carnalia et temporalia diffluit, refrenatur. Sed quoniam et ipsa mundatur, recipiens stabilitatem naturae suae dominante spiritu, quod sibi caput est, cuius capitis caput est Christus, non est desperandum etiam corpus restitui naturae propriae : sed utique non tam cito quam anima, sicut neque anima tam cito quam spiritus, sed tempore opportuno *in novissima tuba*.... et ideo credimus et in carnis resurrectionem non tantum quia reparatur anima, quae nunc propter carnales affectiones caro nominatur, sed haec etiam visibilis caro, quae naturaliter est caro, cuius nomen anima non propter naturam, sed propter affectiones carnales accepit, haec ergo visibilis caro quae proprie dicitur caro sine dubitatione credenda est resurgere » (*De f. et s.*, 23).

(2) « Resurget igitur corpus secundum christianam fidem, quae fallere non potest. Quod cui videtur incredibile, qualis nunc sit caro adtendit, qualis autem futura sit non considerat : quia illo tempore immutationis angelicae non iam caro erit et sanguis, sed tantum corpus [evidente l'influsso di *I Cor.* XV, 50]... Omnis enim caro corpus est, non autem omne corpus etiam caro est.... in caelestibus autem nulla caro, sed corpora simplicia et lucida, quae appellat apostolus spiritalia, nonnulli autem vocant aetherea... Philosophi autem, quorum argumentis saepius resurrectioni carnis resistitur, quibus asserunt nullum esse posse terrenum corpus in caelo, omne corpus in omne corpus converti et mutari posse concedunt » (*De f. et s.*,

zione del Cristo, combattendo coloro che con argomenti di carattere filosofico dicono *terrenum aliquid in caelo esse non posse.* Si mostra chiara la cura con cui Agostino evita ogni dualismo e si manifesta di nuovo la preoccupazione sua di dimostrare la possibilità, anche per il corpo umano, di riacquistare la perfezione primitiva : come nell'opera del Cristo egli attribuisce la maggior importanza alla resurrezione e all'ascensione, così la redenzione del genere umano consiste ora per lui tutta nel purificarsi dell'anima che trascina con sè, di conseguenza, anche il corpo.

I termini nei quali S. Agostino parla della Trinità dimostrano — ed è questa forse la prima opera in cui accade di notarlo — ch'egli ha ormai acquistato una certa familiarità con gli scrittori cristiani dell'Africa, in particolare con Tertulliano (1). Anche la distinzione tra eresia e scisma (2), fatta più chiaramente qui che nel *De vera religione* (9 e 10) potrebbe essere derivata da Ottato di Milevi. Vi è dunque qualche indizio che in quest'opera, in cui Agostino mostra maggior copia di cognizioni teologiche e più viva coscienza delle condizioni reali della sua chiesa (gli scismatici sono indubbiamente i donatisti), egli manifesti anche un'ade-

---

(1) « Nam cum de fonte interrogati non possumus dicere quod ipse sit fluvius, nec de fluvio interrogati possumus eum fontem vocare, rursus potionem, quae de fonte vel fluvio est, nec fluvium possumus appellare nec fontem, tamen in hac trinitate aquam nominamus et cum de singulis quaeritur, singillatim aquam respondemus » (*De f. et s.*, 17). Segue l'immagine dell'albero, del tronco e dei rami, che pure sono tutti legno. Devo, a proposito della prima conoscenza che Agostino acquistò dei suoi predecessori africani, limitarmi a questa osservazione e all'altra, che faccio nella nota seguente. Molta luce — e con ogni probabilità decisiva — su questo punto molto importante, è da attendersi dal seguito delle interessantissime comunicazioni di H. Koch, sulla « sopravvivenza di Cipriano », che R. R. vengono via via pubblicando. Attraverso il materiale da lui raccolto, con l'aiuto della cronologia delle opere agostiniane, sarà forse possibile fissare il momento in cui Agostino lesse Cipriano per la prima volta. Il lavoro andrebbe proseguito metodicamente per Tertulliano e Ottato di Milevi, almeno ; e i risultati raggiunti messi poi a confronto con quelli d'uno studio pure sistematico delle citazioni bibliche, condotto più rigorosamente di quanto non abbia fatto il Milne per il testo dei Vangeli (*A reconstruction of the Old-Latin text of the Gospels used by S. Augustin*, Cambridge 1926).

(2) « Haeretici de Deo falsa sentiendo ipsam fidem violant ; schismatici autem discissionibus iniquis a fraterna caritate dissiliunt, quamvis ea credant quae credimus. Quapropter nec haeretici pertinent ad ecclesiam catholicam, quoniam diligit Deum, nec schismatici, quoniam diligit proximum » (*De f. et s.*, 21).

sione alle tradizioni ecclesiastiche africane, che sarebbe in lui cosa nuova (1).

Del resto, il *De fide et symbolo*, redatto con molta cura, come prova la paludata classicheggiante solennità del periodare e l'uso delle clausole metriche, fu pronunciato da Agostino, presbitero, di fronte ai vescovi adunati a concilio in Ippona, l'8 ottobre 393. La disputa con Fortunato, l'opera cioè che precede immediatamente, secondo le *Retractationes*, questo discorso, ebbe luogo il 28-29 agosto 392. La redazione per iscritto avrà richiesto un certo tempo, come pure (probabilmente un po' più) l'elaborazione del *De fide*. Resta tuttavia circa un anno di completa inattività letteraria da parte di Agostino : tempo ch'egli deve aver impiegato ad approfondire e rendere più vasta e sicura la sua preparazione di teologo e di esegeta. D'altra parte, nel primo libro delle *Retractationes* (del cui ordine non v'è ragione di dubitare) seguono al *De fide* altri dieci scritti, tutti anteriori all'episcopato. La data di questo è discussa ; e dopo l'ordinazione episcopale bisogna collocare altre cinque opere, che precedono le Confessioni, del 398. Si presenta dunque abbastanza spontanea l'ipotesi che l'elaborazione di qualcuna delle opere che seguono il *De fide* preceda il concilio d'Ippona ; e non è senza importanza che, prima tra queste opere, troviamo il *De Genesi ad litteram liber imperfectus*.

Dalle Ritrattazioni (I, 18) sappiamo che quando Agostino volle sperimentare le proprie forze in questo *negotiosissimo ac difficillimo opere* poteva essere considerato come un novizio, in fatto d'esegesi biblica. D'altra parte il passaggio dall'interpretazione allegorica, dall'affermazione del *De utilitate credendi*, nulla esser più pericoloso del prendere alla lettera ciò ch'è detto nel Vecchio Testamento, all'interpretazione letterale, esige pure una spiegazione. Il libro si apre con una breve esposizione della dottrina cattolica, secondo l'ordine del Credo, la quale dimostra una certa parentela con il *De fide et symbolo* ; la ragione di questo preambolo è che gli eretici volgono l'interpretazione della Scrittura ai loro fini, mentre da parte d'un vero cattolico di ciò che

(1) Quest'osservazione è fatta in attesa di conferma : v. sopra, n. 1.

i libri sacri presentano d'oscuro *non affirmando sed quaerendo tractandum est*, senza però valicare i confini di ciò che la fede impone di credere (1). La ragione, benchè non senza qualche riluttanza (accenno agli *infirmiores animi*, 28) si sottomette interamente alla fede. La cura di evitare il dualismo e il fatto che non si trova invece nulla di nuovo quanto al male e al peccato (2), anzi la stessa avversione agli eretici e il fatto che si tratta d'un commento al Genesi sono argomenti più che bastevoli a far sì che la spiegazione dell'opera vada ancora cercata nell'avversione di Agostino al manicheismo. Anche questo commento va inserito nella polemica ch'egli viene svolgendo dal momento della conversione al cristianesimo. L'aver Agostino adottato l'interpretazione letterale va interpretato come un tentativo di rinunciare alla troppo comoda allegoria, per dimostrare la possibilità di confutare, anche senza di questa, l'inconciliabilità tra vecchio e Nuovo Testamento asserita dai manichei, e di dimostrare il carattere divino dell'Antico Testamento che, in quanto opera rivelata, non può contenere, anche nelle singole espressioni, altro che verità.

Questo maggior ossequio alla Chiesa, la più viva preoccupazione di combattere le eresie, il mutato metodo esegetico e anche la maggior preparazione teologica di cui si sono viste le tracce nel *De fide et symbolo* spiegano, mi sembra, quel periodo di apparente inattività. Dovette essere un tempo di raccoglimento e di preparazione, durante il quale Agostino, divenuto uomo di chiesa

---

(1) *De gen. ad l. l. impf.*, 1 : « temeritas asserendae incertae dubiaeque opinionis difficile sacrilegii crimen evitat.... quaerendi dubitatio catholicae fidei metas non debet excedere » ; cfr. 8 : « sed quoquo modo res se habeat (res enim secretissima est et humanis coniecturis impenetrabilis) illud certe accipiendum est in fide, etiamsi modum nostrae cogitationis excedit, omnem creaturam habere initium, tempusque ipsum creaturam esse ac per hoc ipsum habere initium nec coaeternum esse Creatori » [preoccupazione antidualistica]. Se Dio ha potuto in qualche punto adattare il racconto alle necessità umane « ut ipsa dispositio, quae ab infirmioribus animis contemplatione stabili videri non poterat, per huiusmodi ordinem sermonis exposita quasi istis oculis cerneretur » (28) pure, anche chi sceglie l'una o l'altra di due o più interpretazioni possibili dovrà guardarsi da affermazioni temerarie e ricordarsi « se hominem de divinis operibus quantum permittitur quaerere » (30 ; cfr. 29 in fine, ecc.).

(2) Cfr. l'affermazione : « esse... omnia, quae fecit Deus, bona valde ; mala vero non esse naturalia, sed omne quod dicitur malum aut peccatum esse aut pena peccati » ; che il peccato dipende dal libero arbitrio, mentre la *poena peccati* « .... est cum ipsis creaturis non sibi servientibus cruciatur anima, cum Deo ipsa non servit » (*De Gen. ad l. l. impf.*, 3).

e posto in più immediato contatto con la vita religiosa del popolo, si accinse a rimediare alle lacune ch'egli avvertiva nella sua formazione. In questo lavorio di adattamento alle nuove condizioni in cui si veniva ora svolgendo la sua attività (non più di asceta laico e di libero studioso) molte cose dovettero essere sottoposte a revisione, su parecchi punti egli deve aver mutato opinione. La sua produzione letteraria posteriore ne fornisce la conferma.

Agostino commenta la Scrittura al popolo. Il *De sermone Domini in monte* ha tutta l'aria di essere la rielaborazione d'una serie di sermoni, tenuti forse ai Catecumeni. Egli ricorre all'interpretazione allegorica e a qualche lambiccata speculazione sui numeri (1), ma il tono è generalmente semplice e discorsivo, non mancano i riferimenti di carattere locale (p. es. all'orientazione nella preghiera e al punico), nè le spiegazioni alla buona di vocaboli difficili (2). Non sono venute meno le preoccupazioni antimanichee e Agostino cita, per confondere gli avversarî, un testo ch'essi accettano, gli *Acta Thomae* (3); ma egli ricorda anche degli altri eretici e scismatici che si vantano d'essere i più veri, anzi i soli cristiani, perchè soffrono persecuzioni; e risponde loro che non v'è giustizia dove non esiste carità, che non è cristiano

(1) Così, le Beatitudini, otto di numero, rappresentano i varî gradi della vita spirituale che cominciano con l'umiltà: « inde venit [l'anima] ad divinarum scripturarum cognitionem ubi oportet eam se mitem praebere pietate ne id quod imperitis videtur absurdum vituperare audeat... Inde iam incipit scire, quibus nodis saeculi huius per carnalem consuetudinem ac peccata teneatur... » Nel quarto grado incomincia lo sforzo per staccarsi dalle cose temporali: « quinto autem gradu perseverantibus in labore datur evadendi consilium », inutile senza l'aiuto della *munditia cordis*. «Postremo est septima ipsa sapientia, id est contemplatio veritatis pacificans totum hominem et suscipiens similitudinem Dei. Octava tamquam ad caput redit, quia consummatum perfectumque ostendit et probat; itaque in prima et in octava nominatum est regnum coelorum ». Si tratta quindi della stessa enumerazione di *Isaia*, XI, 2, ma rovesciata. I varî gradi, fino al settimo, si posson raggiungere in terra: « et ista quidem in hac vita possunt compleri, sicut completa esse in apostolis credimus ». Quanto all'ottava beatitudine, essa « significatur fortasse et circumcisione octavo die in Veteri Testamento, et Domini resurrectione post sabbatum, qui est utique octavus idemque primus dies et celebratione octavarum feriarum quas in regeneratione novi hominis celebramus, et numero ipso Pentecostes. Nam septenario numero septies multiplicato, quo fiunt quadragiuta novem, quasi octavus additur, ut quinquaginta compleantur et tamquam redeatur ad caput, quo die missus est Spiritus Sanctus » (*De serm. Dom.*, I, 10-12; cfr. II, 38).

(2) Cfr. *De serm. Dom.*, II, 18; II, 47 (mammona); I, 23 (racha) ecc.

(3) *De serm. Dom.*, I, 65.

chi non accetti la vera fede e la disciplina ecclesiastica : argomentazione evidentemente ispirata da S. Cipriano (1). Ricaviamo da tutto questo l'immagine di un Agostino che ha ormai molto maggiore familiarità con la Bibbia (2) ed è molto più legato con la vita ecclesiastica del suo tempo.

Pure, la teologia è rimasta la stessa. I bisogni fisici e la mortalità sono una pena ; il peccato è opera del libero arbitrio, un cadere verso i beni inferiori, reso più facile dalla consuetudine. Difficile è il resistere, ma non impossibile ; il precetto della carità, il dovere d'aiutare gli altri, deve tanto più essere osservato da chi desidera per sè l'aiuto divino. Il quale consiste nei precetti stessi del Vangelo. Ma se gli apostoli hanno potuto conseguire la perfezione in questo mondo, per gli uomini comuni la cosa è estremamente difficile. La volontà di Dio sarà attuata pienamente ossia gli uomini saranno perfetti, solo con la risurrezione. I famosi incisi della lettera ai Romani sono presenti allo spirito di Agostino, che li interpreta attraverso la sua teologia attuale, ma incomincia, si direbbe, a sentire il bisogno di ritornarvi sopra e di vedere chiaro. Non è tuttavia che un inizio e la fiducia di Agostino nei principî di cui s'è servito per la sua lunga polemica antimanichea è per ora tutt'altro che scossa.

---

(1) « Ubi autem sana fides non est, non potest esse iustitia, quia iustus ex fide vivit. Neque schismatici aliquid sibi ex ista mercede promittant, quia similiter ubi caritas non est, non potest esse iustitia... Non enim Christum sequitur, qui non secundum veram fidem et catholicam disciplinam christianus vocatur » (*De serm. Dom.*, I, 13-14) ; l'affinità con il *De unit. eccl.* ciprianeo mi pare evidente. Comunque, rimando ancora una volta il lettore agli studî del Koch.

(2) « *Crastinus enim dies*, inquit, *sollicitus erit sibi ipsi* id est, ut cum oportuerit sumas cibum vel potum vel indumentum, cum ipsa scilicet necessitas urgere coeperit, aderunt enim haec, quia novit Pater noster quod horum omnium indigeamus. *Sufficit enim*, inquit, *diei malitia sua*: id est, sufficit, quod ista sumere urgebit ipsa necessitas. Quam propterea malitiam nominatam arbitror, quia poenalis est nobis; pertinet enim ad hanc fragilitatem et mortalitatem, quam peccando meruimus » (*De serm. Dom.*, II, 56). — « Nam tria sunt quibus impletur peccatum : suggestione, delectatione et consensione. Suggestio sive per memoriam fit, sive per corporis sensus, cum aliquid videmus vel audimus vel... Quo si frui delectaverit, delectatio illa refrenanda est... Si autem consensio facta fuerit, plenum peccatum est... Ita ergo isti sunt gradus, quasi a serpente suggestio fiat, idest, lubrico et volubili, hoc est temporali corporum motu, quia et si qua talia fantasmata intus versantur in anima, de corpore forinsecus tracta sunt ; et si quis occultus praeter istos quinque sensus motus corporis animam tangit, est etiam ipse temporalis et lubricus... Tria ergo haec... similia sunt illi gestae rei quae in

Di quest'epoca è un'altra novità importante, l'inizio cioè della polemica contro i donatisti. Ne abbiamo visto quasi il preannuncio nella distinzione tra scisma ed eresia, nel *De vera religione* e nel *De fide et symbolo*. Del 392, poi, è la lettera a Massimino di Sinitum (Ep. XXIII). Vi troviamo già l'argomento che la circoncisione dell'Antico Testamento — prefigurazione del battesimo — era unica, e quello cavato dalla parabola del grano e della paglia. Entrambi derivano probabilmente da Ottato. All'accusa che i donatisti rivolgevano ai cattolici, di ricorrere cioè alla forza pubblica, Agostino risponde implicitamente con la rinuncia all'appoggio dell'autorità civile, mentre nella proposta di tenere una disputa in regola non è forse avventato scorgere un riflesso della vittoria da lui riportata nella discussione pubblica con Fortunato.

In relazione col concilio d'Ippona, che segna l'inizio della vigorosa controffensiva cattolica contro il donatismo sono da

---

Genesi scripta est, ut quasi a serpente fiat suggestio et quaedam suasio ; in appetitu autem carnali tamquam in Eva delectatio ; in ratione vero tamquam in viro consensio. Quibus peractis, tamquam de paradiso, hoc est, de beatissima luce iustitiae in mortem homo expellitur iustissime omnino. Non enim cogit qui suadet. Et omnes naturae in ordine suo gradibus suis pulcrae sunt ; sed de superioribus, in quibus rationalis animus ordinatus est, ad inferiora non est declinandum. Nec quisquam hoc facere cogitur ; et ideo, si fecerit, iusta Dei lege punitur ; non enim haec committit invitus. Verumtamen delectatio ante consuetudinem vel nulla est, vel tam tenuis ut prope nulla sit ; cui consentire magnum peccatum est, cum illicita est ». (I, 34). « Quid laboriosius et operosius dici aut cogitari potest, ubi omnes nervos industriae suae animus fidelis exerceat, quam in vitiosa consuetudine superanda ?.... Verumtamen in his laboribus cum quisque difficultatem patitur, et per dura et per aspera gradum facieus circumvallatur variis tentationibus... timet ne aggressa implere non possit, arripiat consilium,ut auxilium mereatur. Quod est autem aliud consilium nisi ut infirmitatem aliorum ferat, et ei quantum potest opituletur, qui suae divinitus desiderat subveniri ? » (I, 54-55). — « Ille etiam non absurdus, immo et fidei et spei nostrae convenientissimus intellectus est, ut coelum et terram accipiamus spiritum et carnem. Et quoniam dicit apostolus « mente servio legi Dei, carne autem legi peccati », videmus factam voluntatem Dei in mente, id est, in spiritu ; cum autem absorpta fuerit mors in victoriam et mortale hoc induerit immortalitatem, quod fiet carnis resurrectione... fiat voluntas Dei et in terra, sicut in caelo ; idest, ut quemadmodum spiritus non resistit Deo, sequens et faciens voluntatem eius, ita et corpus non resistat spiritui vel animae quae nunc corporis infirmitate vexatur et in carnalem consuetudinem prona est, ut non solum velle adiaceat nobis, sed etiam perficere bonum. « Nunc enim velle », inquit « adiacet mihi, perficere autem bonum non » : quia nondum in terra sicut in caelo, id est nondum in carne sicut in spiritu facta est voluntas Dei. Nam et in miseria nostra fit voluntas Dei, cum ea patimur per carnem quae nobis mortalitatis iure debentur, quam peccando meruit nostra natura » (II, 23).

mettere, probabilmente l'*Enarratio in ps.* XXXV dove, nonostante la distinzione tra scisma ed eresia, Donato ed il recentissimo Massimiano sono considerati come eretici tipici, accanto ad Ario, ma non mancano neppure colpi contro i manichei (1); e senza dubbio lo *Psalmus abecedarius contra partem Donati*, frutto d'una lettura di Ottato di Milevi e tanto interessante dal punto di vista letterario quanto privo di vero interesse teologico. Esso tuttavia dimostra con quale ardore Agostino iniziasse la nuova polemica e con quale energia si mettesse a combattere la propaganda avversaria. E poichè uno scritto di carattere così popolare poteva sembrare cosa indegna di chi aveva dedicato già tanti libri alla confutazione del manicheismo, Agostino fece seguire allo *Psalmus*, non appena ebbe potuto leggere un'opera importante del fondatore della setta, il *Contra epistolam Donati.* Questo libro è perduto : il poco che ne sappiamo (2) dimostra come fino a quel tempo Agostino fosse poco al corrente di questioni come quella del battesimo degli eretici e com'egli continuasse ad usare codici della Bibbia d'origine italiana, senza curarsi di quelli africani.

Come mai Agostino conoscesse così poco il donatismo si può spiegare solo in parte ricordando le circostanze : Tagaste priva di dissidenti e Ippona piena, il loro associarsi ai cattolici nel chiedere la confutazione di Fortunato (3). Ciò vale per il periodo successivo al ritorno di Agostino dall'Italia ; ma è credibile che a Cartagine, negli anni del suo studentato e del suo insegnamento, egli non sentisse una sola parola intorno allo scisma che divideva i cristiani ? Mi pare che una siffatta ignoranza non si possa ammettere ; bensì che Agostino da giovane considerasse lo scisma con indifferenza e, se mai, con piacere ; e, dopo la conversione, desse molta più importanza all'eresia — arianesimo, manicheismo, ecc. — che non al dissenso disciplinare ; e questo fino al giorno, in cui egli si stabilì in Ippona. Dei donatisti egli si accorse in questa città ; ma in essa egli fissò la sua residenza allorchè fu chiamato

(1) *Enarr. in ps. XXXV*, 9 e 7.
(2) *Retract.* I, 20 (21).
(3) Possidio, *Vita Aug.*, 6.

al sacerdozio, quando cioè cominciò veramente a vivere la vita ecclesiastica.

Egli non smise per questo la polemica contro i manichei. Ma, a parte il metodo seguito nella discussione, che comincia con l'esporre l'antitesi tra il Vecchio e il Nuovo Testamento segnalata dal manicheo, per poi confutarlo minutamente, il *contra Adimantum* non presenta nessuna novità. V'è qualche punto di contatto con il *De sermone Domini*, in ispecie il racconto tratto dagli *Acta Thomae*, con somiglianze anche verbali, e il solito argomento principe contro i manichei; ma, su tutti i punti che hanno richiamato fin qui la nostra attenzione (p. es., contrasto tra « uomo vecchio » e « uomo nuovo », tra carne e spirito, distinzione tra peccato e pena, perfezione conseguita in terra dagli apostoli) non troviamo nulla di nuovo. L'autorità è tuttora subordinata alla ragione (1): abbastanza frequenti gli accenni agli *indocti* e *imperiti*... *qui quoniam non sunt idonei videre ista, mole potius auctoritatis urgendi sunt* (2). Ma questo affermare che si ricorrerà solo alla ragione è comune a ogni polemica che sia rivolta a convincere un avversario o per lo meno il lettore senza preconcetti.

Roma, R. Università.

ALBERTO PINCHERLE.

---

(1) Per gli *Acta Thomae: C. Adim.*, XVIII, 2 cfr. *De serm. Dom.*, I, 65. Per il resto, p. es, *C. Adim.*, V, 2; XVII, 2-5; XVIII, 1; XXVI; XXVIII, 1: « quid ergo incorruptibili Deo factura erat gens tenebrarum, si *cum ea pugnare noluisset* ? ».

(2) *C. Adim.*, XVII, 2 e *passim*.

GIOACCHINO DA FIORE

ED

ELIA DA CORTONA

Spiegando a suo modo i simboli racchiusi nella descrizione che il profeta de l'Apocalissi aveva fatto della bestia saliente dal mare (*Ap.* XIII) e indugiandosi sul particolare dell'indomabile reviviscenza della sua testa colpita a morte (vers. 3), Gioacchino da Fiore scriveva : « dove mai si è più inteso dal tempo in cui furono stritolati dal pugno di Roma che gli israeliti abbiano nuovamente brandito le armi contro i cristiani ? ; qual mai regno pagano, dalla scomparsa di Giuliano in poi, è sceso più in campo contro i cristiani, per rivendicare il culto degli idoli ? ; chi ha mai sentito di Goti e di Vandali, che, una volta convertiti alla fede cattolica, siano tornati alla crudezza dell'antica infedeltà ? Invece la perversità dei Saraceni, scatenata ormai da tanti anni, persiste nel mal fare, e per tutto continua furiosamente a colpire il nome cristiano. Quante migliaia di cristiani son cadute nelle loro mani : quanti ne tormentano con i più raffinati supplizi, in odio al crocifisso ! Ecco una testa vittoriosa, fino ad oggi, della morte. Vive invece tuttora, per provocare la morte di tanti, per compiere, ancora, le gesta del Re che è suo. Ma perchè Giovanni narra di averla vista morente ? *Può darsi che in un prossimo avvenire i cristiani siano destinati a prevalere su di essa molto più con la predicazione, che con le armi.* Ci hanno trasmesso i ricordi come nel 1095 apparve nel cielo un segno mirabile : si videro cioè innumerevoli stelle trasvolare sull'orizzonte. Allora, all'esortazione di papa Urbano, i cristiani, trascinati dalla commozione, si mossero d'ogni parte per andare a liberare, oltre mare, il sepolcro di Cristo. E fu fatto. Imbaldan-

ziti, si illusero allora i cristiani che la moltitudine pagana fosse annientata... Ed ecco che vediamo intorno a noi le genti ripullulare, come un mare in tempesta. E la testa, che sembrava morta, drizzata nuovamente, pronta all'uccisione e alla rovina... *Può darsi che l'intento debba essere raggiunto per altra via in un ordine più solenne, senza indugio...* » (1).

Il presagio è uno dei più notevoli di tutta l'apocalittica gioachimitica : uno di quelli che più meritano considerazione, sotto molteplici punti di vista.

Innanzi tutto è pieno di audace significato che un monaco cisterciense, l'adolescenza e la vocazione del quale avevano dovuto subire il fascino dominatore dell'attività politica e internazionale di san Bernardo, osasse presagire il giorno in cui il pericolo musulmano sarebbe stato definitivamente scongiurato solo dalla propaganda inerme della parola cristiana. È vero che nel disastroso epilogo della seconda crociata era sembrato dover fare naufragio anche il prestigio dell'abbate di Chiaravalle. Ma da que la tremenda iattura delle armi crociate nessuno aveva tratto la lezione che convenisse, sul terreno del proselitismo religioso in Oriente, e anche in Occidente, cambiare sistema e sostituire alle armi, la parola e l'esempio. La conquista del mondo musulmano continuò ad essere considerata come indissolubilmente legata ad un'impresa guerresca. Dal suo eremo silano solo Gioacchino levava lo sguardo su un veniente giorno nel quale il più temibile nemico del nome cristiano nel vicino Oriente sarebbe stato ridotto a mercè dalla vocazione inerme dell'apostolato.

Conobbe san Francesco il presagio gioachimita e si ispirò ad esso quando mostrò praticamente di volere che la sua « religio » si proponesse come compito specifico la missione pacifica, scardinamento completo della ormai tradizionale politica estera pontificia ? Nessun biografo del santo ce lo dice. Ma sta di fatto che quando all'indomani del Concilio di Laterano, nel quale il programma crociato, su un più vasto fronte, era stato solennemente ribadito dalla parola di Innocenzo III, san Francesco

(1) *Expositio in Apocalypsim*, ed. 1527, f. 164 d e 165 a.

enunciò il proposito di passare i monti per andare a predicare in Francia, dove la crociata contro gli Albigesi aveva mostrato i caratteri di una barbara repressione e di una iniqua spogliazione. Ugolino lo dissuade a Firenze, osservando che l'impresa sarebbe stata pessimamente giudicata in curia. Nel 1217 Francesco obbediva. Ma due anni dopo era a Damiata e praticando la consegna auspicata da Gioacchino si presentava al Sultano per guadagnarlo con la parola della fede. Secondo un particolare occasionalmente attestato da Tommaso da Celano nella *secunda vita*, tutta contesta di reminiscenze dei *soci*, prima di partire inerme al mirabile tentativo, Francesco aveva voluto sconsigliare i crociati dal prendere le armi, riservando evidentemente solo alla parola e all'esempio la missione del proselitismo cristiano. Secondo la descrizione di Tommaso, Francesco avrebbe avuto un istante di esitazione fra il pungolo della sua coscienza, che lo spingeva a richiamare i crociati ad una comprensione corretta del dovere cristiano e il timore di essere preso per pazzo. Il fratello che lo accompagna lo rassicura in uno strano modo : « non ti curare dei giudizi degli uomini : non sarà da oggi che comincerai ad essere preso per alienato e per sciocco ». I primi missionari francescani in Oriente han l'aria di quaccheri che affrontano, con mansioni umanitarie, il rischio delle prime linee, per non essere accusati di pusillanimità, ma rifiutano recisamente l'etichetta cristiana sulle armi.

Io mi domando se, ammessa questa che mi pare l'indiscutibile corrispondenza ideale fra la condotta concreta dei « minori » al cospetto della crociata armata e l'ideale intravisto da Gioacchino da Fiore, non si hanno elementi non trascurabili per la risoluzione di qualcuno fra i più oscuri problemi del primitivo franscescanesimo. Luigi Salvatorelli, in un lucido e sagace studio pubblicato in queste stesse pagine, ha dimostrato come frate Elia potè violare la consegna del santo nella pratica della povertà, col fasto della sua vita e con l'alterigia del suo governo, ma fu tenacemente fedele alla sua concezione dell'Ordine, laicale ed autonomo dalla curia. Di qui anzi la ragione principe delle sue disavventure. Io mi domando se parallelamente a questa conformità di frate Elia al programma laico di san Francesco, nella sfera, si direbbe, della politica interna, non è lecito segnalare

una sostanziale e anche più preziosa conformità di Elia a Francesco nella sfera della politica estera, che verte, tutta, nell'ora delle prime origini francescane, sull'organizzazione della crociata : e se, di rimbalzo, in questo, più che in ogni altro aspetto e momento della sua attività, Elia (che nome promettente alla luce dei presagi gioachimiti sulle mansioni riservate al profeta Elia nell'epilogo del mondo !) non si ricongiunge, attraverso san Francesco, alla predicazione di Gioacchino da Fiore.

È risaputo come frate Elia nel corso della sua vita travagliata, è ininterrottamente mescolato agli affari di Oriente. Fin dal 1217, forse, egli parte per la Terra Santa, a capo della prima minuscola missione francescana. Due anni più tardi era nominato, da san Francesco, ministro provinciale per la Siria. All'indomani della morte del santo (Elia ne dava l'annuncio costituendosi primo testimone, in ordine di tempo, del miracolo delle stimmate, che rappresentavano una verificazione di un presagio gioachimita sull'angelo del sesto sigillo di Ap. VII, 2), uno dei primi atti di Elia è l'invio al Marocco di una missione, guidata dal provinciale *della Calabria*, frate Daniele. Durante il suo generalato Elia fa, sipuò dire, della missione fra i musulmani il fulcro della sua attività *ad extra*. È stato già riconosciuto che la grandiosa missione del 1293 è opera personale di Elia. Quando, dopo l'affronto subito nel capitolo romano del 1239, Elia passò clamorosamente dalla parte di Federico II, che cosa può aver dato appiglio e giustificazione esteriore alla decisione precipitosa e rischiosa del suo animo esacerbato e vendicativo se non la concordanza occasionale fra il programma pacifico della crociata francescana e la diplomazia imperiale, tutta intesa a sabotare il programma papale della crociata armata ? Sta di fatto che Federico II si servì di preferenza dell'opera di frate Elia nei momenti più delicati della sua diplomazia in Oriente e che il più pressante e benevolo tentativo per ricondurre lo scomunicato ex-ministro generale nell'ovile abbandonato, fu compiuto dal gioachimita Giovanni da Parma, eletto generale nel 1247. Nulla si potrebbe immaginare di più significativo.

La *Cronica* di fra Salimbene ci dà, occasionalmente, ragguagli molto eloquenti sulla impopolarità non dissimulata di cui il

programma della crociata godeva fra i francescani gioachimiti. Egli ci narra così, con quella ingenuità sorniona e furbesca che conferisce un così strano sapore alle sue pagine, che quando nel 1248 era stato in Francia, viaggiando ininterrottamente fra Parigi e la Provenza, aveva potuto conoscere molto da vicino il circolo gioachimita che faceva capo a Ugo di Digne. Si era allora meglio e più profondamente familiarizzato con le opere e le profezie dell'abbate calabrese, che egli aveva già conosciuto, quando negli anni precedenti, aveva dimorato in quel convento pisano, nel quale, un cinquantennio circa più tardi, Giotto avrebbe dipinto la stigmatizzazione di san Francesco. Da Ugo di Digne Salimbene ricevette in prestito un esemplare dei *Tractatus super quatuor Evangelia* e, col sussidio del suo compagno Giovannino *de Ollis*, lo trascrisse « pro generali ministro fratre Johanne de Parma, qui similiter maximas erat Joachita ». Era proprio il momento in cui la crociata di san Luigi IX si imbarcava parte ad Aigues-Mortes, parte a Marsiglia. Salimbene e i suoi compagni debbono aver assistito al tramestio della partenza. I gioachimiti « subsannabant et deridebant » « dicendo che male glie ne sarebbe incolto, al re, se fosse partito, come », postilla Salimbene, « demonstravit eventus ». Costoro erano veramente impertinenti e irriverenti nella loro campagna contraria alla crociata. Poichè in tutta la Francia, sempre secondo la testimonianza di Salimbene (*Cronica*, ed. Holder-Egger, p. 237), si recitavano quotidianamente nella messa le parole: — Deus, venerunt gentes in hereditatem tuam — costoro « deridebant, dicentes : — oportet impleri scripturam que dicit Tren. III : — opposuisti nubem tibi, ne transeat oratio. — Nam rex Francie capietur, et Gallici debellabuntur, et pestilentia multos assumet. » Tra i più feroci oppositori alla crociata, divenuti per questo « exosi fratribus de Francia » per i quali la crociata era impresa squisitamente patriottica, figurava Gherardo da Borgo san Donnino, « qui in Sicilia creverat (particolare non trascurabile) et in gramatica rexerat, et erat moribus iuvenis, honestus et bonus ». Sei anni più tardi questo Gherardo, mandato a Parigi a completare i suoi studi a nome della sua provincia, avrebbe messo a soqquadro il mondo universitario parigino, che

già era riuscito a captare la spiritualità dei mendicanti, lanciando, audacemente, il canone dell'*Evangelium aeternum*. Condannato dalla curia, egli avrebbe, con una prigionia affrontata con gioia e sostenuta con eroismo, offerto una testimonianza solenne alla fede nel « terzo stato », annunciato da Gioacchino.

Il medesimo Salimbene (ib., p. 494 e s.), giunto con la sua *Cronica* agli anni tragici che seguirono l'infausta spedizione di Luigi IX verso Tunisi e l'elezione di Gregorio X, impegnatosi prima della sua partenza da San Giovanni d'Acri a riprendere in pieno il programma armato della crociata, chiama in soccorso tutti i possibili presagi di Gioacchino per dimostrare (egli, rimasto quasi suo malgrado gioachimita, anche dopo la delusione del 1260) che « non videtur voluntatis esse divine, quod sepulcrum recuperetur, quia multi hoc attemptare volentes in vanum reperti sunt laborasse ». A buon conto, san Francesco aveva ricostruito i luoghi santi dovunque si potesse segnare una croce e si potesse ricostruire la scena del presepio, e aveva legato alla Porziuncola un'indulgenza pari a quella che i papi concedevano solennemente a chi, armato, prendeva il mare per il Levante.

C'è da domandarsi anzi se la letteratura pseudo-gioachimitica, prosperata così sollecitamente in grembo alle comunità minoritiche (a Salimbene era addotta, dai francescani della Provenza, la *Expositio super Jeremiam*, come opera genuina, fin dal 1247), non ha avuto per spunto il motivo anti-crociato, e per intento quello di dimostrare a gran rincalzo la continuità tra la indeterminata previsione della *Expositio in Apocalypsim* e i prognostici dei francescani, viventi nel più fitto del contrasto fra papa e imperatore a proposito della politica orientale. Sta di fatto che quella letteratura torna continuamente sull'idea che i papi han qualcosa di meglio da fare che pensare al riscatto del Santo Sepolcro. « Pensino più tosto i sommi pontefici e si dolgano della *loro* Gerusalemme, vale a dire della chiesa universale; non costruita da mani umane, che Dio redense col proprio sangue, non con sangue di caprone, e non di quella che è caduta... E lascino di tentare ulteriormente di rialzare le sue mura... Chè il Signore non è per portare in cielo il suo sepolcro : bensì le anime sante nelle quali

ogni giorno il Signore stesso, attraverso il mistero della pietà, è sepolto, riposa e rimane fino al dì in cui Egli le trasferisca ed esse risorgano nel Regno dell'eterna luce » (*Exp. super Hier.*, c. XX, ed. 1525, f. 45 c.). Così i francescani gioachimiti insorgevano contro la politica estera del papato, per richiamarlo al dovere delle cure puramente spirituali.

La continuità fra il presagio pacifico di Gioacchino e gli atteggiamenti concreti del primitivo francescanesimo si rivela pertanto piena e coerente. Noi ci convinciamo sempre più che è in essa la chiarificazione delle oscurità in cui è avvolta la storia religiosa del secolo decimoterzo.

Roma, R. Università.

Ernesto Buonaiuti.

COSMOGONIA E SABBATO

L'opera della creazione del mondo — dice la Genesi — fu compiuta in sei giorni. Dal punto di vista della paleontologia ciò rappresenta un'impossibilità assoluta. Per tale ragione alcuni esegeti vollero considerare i sei « giorni » come sei « periodi », come dei giorni ideali, che significano i momenti principali dell'attività divina, e interpretarono il passo dicendo che la Bibbia volle soltanto riferirsi al succedersi del sorgere delle piante, degli astri, degli animali, la cui formazione richiese però un periodo infinitamente lungo di tempo. Secondo altri, i sei giorni rappresentano le visioni di Adamo, poichè il Signore fece vedere al primo uomo il sorgere delle cose in sei vaste immagini. Sant'Agostino dice che le opere dei sei giorni si riferiscono alla conoscenza della creazione da parte degli angeli. Ma no ! La Genesi parla proprio chiaramente di giorni e non di periodi. Questa verità — rilevò recentemente il dott. Paul Heinisch, professore di teologia all'Università di Nymwegen (Olanda) (1), — salta subito all'occhio. Le espressioni : « Così fu sera, e poi fu mattina, che fu il primo giorno. — E fu sera, e fu mattina, che fu il secondo giorno » ecc. — aggiungiamo noi — dimostrano ad oltranza che la Genesi pensa proprio a dei giorni nel senso comune della parola.

Ma nell'esporre le opere divine create nei sei giorni, l'autore della Genesi intendeva forse di darci un quadro della cosmogonia conforme, se non alle idee scientifiche di oggi, per lo meno alle idee di allora ? A me sembra proprio di no. Secondo me un'altra è la mira dell'autore : Egli parla dei sei giorni soltanto per giungere al settimo giorno, al giorno che « Iddio benedisse e santificò, poichè in esso cessò da ogni sua opera ». La descrizione della cosmogonia non è altro che una premessa, un'introduzione necessaria per la comprensione dell'istituto sabbatico. Nella redazione del decalogo in Esodo XX si dice appunto, richiamandosi a quanto nella cosmogonia, che « in sei giorni il Signore fece il cielo e la terra, e riposò il settimo giorno ». Perciò il Signore « benedisse il giorno sabbatico e lo santificò ». Non si ritorna alla storia della creazione, ma si riportano soltanto le espressioni concernenti il giorno sabbatico. Nella seconda redazione del decalogo (Deuteronomio V) si dice che il Signore comandò a Israele di adempiere al precetto sabbatico, poichè Egli lo aveva liberato dalla schiavitù d'Egitto. Qui non si accenna neppure

(1) Das Buch Genesis übersetzt u. erklärt..., Bonn, Peter Hanstein, 1930, p. 103 s. (Vol. I. della Sacra Scrittura dell'A. T. pubblicata dai prof. Franz Feldmann e Heinrich Herkenne).

vagamente alla cosmogonia, ma si insiste sull'istituto del sabbato, per consolidare nel popolo la coscienza dell'importanza di tale giorno. Anche Esodo XXXIV, 21 mira a far comprendere che nel settimo giorno si deve cessare da ogni opera, sia pure nelle stagioni più importanti per il lavoro agricolo, cioè durante l'aratura e la mietitura. Allorchè gli Ebrei erano nel deserto, al venerdì cadeva dal cielo una doppia quantità di manna, mentre al sabbato Iddio non largiva tale dono. Anche qui è messo in evidenza il fatto che il Signore cessava da ogni opera durante il sabbato.

La ragione per cui la Bibbia comincia con la descrizione della creazione del mondo non è dovuta unicamente al desiderio di essere il più possibilmente completa nell'esposizione storica. Essendo anzi la Bibbia la storia del popolo di Israele, essa avrebbe potuto incominciare — come nota già un esegeta medioevale — col racconto dell'uscita degli Ebrei dall'Egitto, con i fatti cioè che si svolgono dal momento in cui Israele diventa un popolo. Come preistoria sarebbe stato più che sufficente il periodo dei patriarchi. Ma cominciando dalla creazione del mondo, ed inquadrando tale opera nei sei giorni, si comprende che l'autore della Genesi ha voluto avviarsi sin dall'inizio con passo sicuro verso l'esposizione del più importante principio del credo religioso ebraico, verso l'istituto del sabbato, come segno, come legame, come espressione di comunione tra il Signore ed i figli di Israele. La cosmogonia nel modo in cui viene svolta è al servizio di un'idea religiosa, e non è fine a sè stessa.

Secondo la mia modesta opinione, noi troviamo già nella parte religiosa dei testi biblici il metodo che poi su più vasta scala e in una forma più drastica viene seguito nella letteratura rabbinica. Nel Talmud (si vedano i varî passi indicati nel *Beth va'ad lehhakhamim* del Heimann, p. 195. col. a.) si interpretano dei testi biblici in maniera da rilevare che il Santo, benedetto sia, conforta il malato che anzi la Maestà Divina si trova vicino al letto del malato, che il Signore si mette i filatteri,che Egli seppellisce i morti, e via dicendo. Non già che il Talmud supponga che in realtà Iddio compia tutte queste opere di carità, ma afferma che Egli fu il primo ad adempierle affinchè ogni uomo in Israele segua l'alto esempio. Così, a parer mio, si deve al principio della Genesi narrare che il Signore creò in sei giorni il cielo e la terra e che nel settimo cessò (o, come dice l'altro testo, riposò), per far comprendere che l'istituto sabbatico è fondamentale nella vita religiosa ebraica.

Le prime origini del sabbato certamente sono scritte nel grande libro della natura. La parola ebraica *shabbath* — a noi pare — non si può disgiungere dal concetto di *shabattu*, il quale a sua volta si connette strettamente a quello di « plenilunio ». Il plenilunio significa la cessazione di un'opera di sviluppo, perchè giunta al suo perfetto compimento, dà perciò un senso di benessere, di sicurezza, di piena serenità di spirito. Poi a poco alla volta il chiarore lunare scema, finchè si arriva alla totale

oscurità. Ma dopo l'oscurità opprimente, si saluta il rinnovarsi dello splendore della luna, il *hhodesh*, con gioia particolare. Abbiamo così due periodi lunari e due giornate festive, cioè il *shabbath* e il *hhodesh*, il plenilunio e il novilunio. « Ai 15 del mese di *nisanu* ricorre la festa del plenilunio. Essa è detta *shapattu* o *um nikh libbi*, che vuol dire « giorno dell'acquietamento del cuore ». Shapattu o shabattu ha il significato generale di « festeggiamento » (1). Dividendo i due periodi che vanno dal *shabbath* al *hhodesh* e viceversa in due parti eguali, giungiamo alle quattro fasi lunari. Le quattro fasi lunari corrispondono alle quattro settimane, ciascuna delle quali trova il suo coronamento nel giorno solenne del sabbato. Il sabbato diventa così nella letteratura biblica una giornata di riposo per gli uomini e per gli animali domestici, nella letteratura profetica esso è una giornata di delizia consacrata in onore del Santo di Israele.

Ma la tradizione biblica non pone le basi del sabbato sul fenomeno cosmico delle quattro fasi lunari. Essa vuol essere un libro religioso e riconduce perciò tutto ad un principio teologico ; vuol essere, come abbiamo detto dianzi, il libro del popolo di Israele, e perciò rileva ad ogni tratto il patto speciale che univa gli Ebrei al loro Dio. Anche il sabbato viene considerato come un'istituzione prettamente nazionale nella Bibbia. Se l'istituto sabbatico si fosse riallacciato al principio delle quattro fasi lunari, esso avrebbe perduto il suo carattere nazionale e sarebbe diventato patrimonio dell'umanità intera. Ma la Bibbia lo vuole invece l'espressione del vincolo particolare che esiste fra Iddio e Israele (2).

Iddio creò il mondo in sei giorni, cessando da ogni opera il settimo giorno, quindi il sabbato diventa un istituto di origine divina. L'osservanza del sabbato viene affidata ad Israele. Abbiamo così un'affluenza di vari pensieri, che costituiscono l'elemento base della concezione biblica.

Trieste.

I. Zoller.

---

(1) V. G. Furlani, *La religione babilonese e assira*, vol. II, p. 208. — Il significato di *shabattatu* in babilonese è tuttora molto discusso fra gli assiriologi e per conseguenza, se ci può servire benissimo per chiarire il termine « sabbato » dal punto di vista filologico, non può venir preso come termine di paragone per il valore religioso del sabbato. Vedi del resto Furlani, op. c., p. 214 n. 37.

(2) Con ciò non si intende di negare il carattere universalistico della Bibbia quale si manifesta in tanti altri punti. Quello che a noi preme qui si è di accentuare il carattere particolaristico del sabbato. A *shabbath-shapattu* accenna Otto Procksch, *Jesaia*, Lipsia, 1930, p. 40 s.

RECENSIONI

PIETRO ZANFROGNINI, *Azione e contemplazione*. Vie orientali. Vie Occidentali. La Via. Bari, Laterza, 1931.

Continuando le sue speculazioni mistico-filosofiche, nelle quali è un accento di raccolta e densa sincerità che merita deferenza e rispetto anche se non riesce a imporre un consenso, lo Zanfrognini è giunto a un problema centrale della nostra vita e della nostra cultura spirituale: «come si può vedere il mondo dal punto di vista (operativo) di Dio? l'uomo come può partecipare alla contemplazione attiva (creativa) di Dio? insomma, l'uomo come può in Dio indiarsi?» (p. 26).

La tesi dello Zanfrognini, suffragata da una rapida scorreria nel campo delle religioni e delle filosofie comparate, è che nel cristianesimo convergano e si fondano i due indirizzi della spiritualità: l'indirizzo, ch'egli riconosce orientale, della concentrazione, e quello, ch'egli riconosce occidentale, della contemplazione. La mistica orientale, sempre secondo lo Zanfrognini, consiste in una emersione dalla natura: la mistica occidentale in una immersione. Sono entrambi vie preparatorie. Il cristianesimo le riassorbe in sè, consistendo, «innanzi tutto, in una salvazione dal Mondo e del Mondo: in un nostro afferrarci all'eterno vivente, spiccandoci dai flutti del Transeunte, e nel nostro assumere il Transeunte nell'Eterno vivente» (p. 151).

Ricche di sentimento e fervidamente vissute, queste pagine dello Zanfrognini si leggono con spontanea compartecipazione di emozioni. Come tutte le sintesi stilizzate, quella che esse tratteggiano può apparire semplicistica. Il cristianesimo è nella realtà concreta sintesi molto più complessa e ardita e tragica di quanto lo Zanfrognini non lasci intendere. Sfugge, ad esempio, alla sua analisi il concetto originale e l'elaborazione travagliata del Regno di Dio nella tradizione cristiana. Ma non vorremmo per questo che si sminuisse la valutazione dell'opera dello Zanfrognini al quale, caso mai, vorremmo raccomandare maggiore parsimonia nell'uso di neologismi. Siamo tutt'altro che puristi: e, in proposito, non vorremmo mai, per la nostra incolumità, scagliare la prima pietra. Ma parlare di un «inesserarsi» e di una «silenziante parola» pare un po' forte perfino a noi.

E. BUONAIUTI.

Ernst Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, übersetzt und erklärt..., Zweite und dritte umgearbeitete Auflage. Erste Hälfte. Hosea-Micha. Leipzig, Deichert Verlag D. Werner Scholl, 1929. – Zweite Hälfte. Nahum-Maleachi. ibid. 1930.

Questa traduzione e commento dei dodici profeti costituisce il XII volume del *Kommentar zum Alten Testament* diretto dallo stesso Sellin. Il nome glorioso dell'illustre professore della facoltà teologica dell'Università di Berlino, nome resosi noto tanto nel campo dell'archeologia quanto in quello dell'esegesi biblica, è già di per sé una garanzia per il valore dell'opera. Il fatto che la prima edizione si sia esaurita nel breve tempo di sei anni dimostra appunto quanto essa sia apprezzata nel mondo degli studi. La presente edizione ha subito anche dei notevoli cambiamenti. Una stampa nitida e l'uso di vari tipi rende la consultazione del libro molto facile.

Non è cosa agevole esprimere un giudizio complessivo su tutta quanta l'opera. Si pensi che essa commenta ben dodici profeti vissuti nelle più svariate epoche e che i testi, per la maggior parte, sono pervenuti a noi in una forma tutt'altro che autentica e sicura. Vi troviamo anzi dei passi dove si ha la sensazione precisa che la redazione prima doveva esprimere un pensiero quanto mai limpido, mentre oggi bisogna sostenere — è proprio il caso di dirlo — delle vere lotte contro sé stessi e contro commentatori precedenti prima di arrivare a ricostruire un testo che abbia qualche probabilità di avvicinarsi a quello voluto dal profeta.

Pur riconoscendo quindi le difficoltà superate dall'illustre Autore, non possiamo fare a meno di esprimere una certa riserva di fronte a talune emendazioni del testo e a certi giudizi, che il dotto professore berlinese esprime attorno ai singoli profeti. Ho in mente di occuparmi fra breve del testo del primo capitolo di Michea, dove varii giuochi di parole voluti dal profeta che allude di continuo a nomi di città, non mi pare sieno stati messi nella loro giusta luce dal S. Sono inoltre spiacente di non poter accettare il suo giudizio attorno al profeta Giona. Questi, secondo il S., si sarebbe schivato dal compimento della missione a Ninive e si sarebbe poi rammaricato per la mancata punizione dei Niniviti soltanto perchè costoro erano dei pagani. Mi riservo dunque di discutere a fondo almeno i due problemi a cui qui ho brevemente accennato. È superfluo aggiungere che le nostre riserve non significano affatto il desiderio di menomare il valore dell'opera dell'insigne scrittore, per la cui dottrina nutriamo la più viva ammirazione.

Trieste.

I. Zoller.

Léon Vaganay, *L'Évangile de Pierre*. Préface par le R.P.M. – J. Lagrange. Paris, Lecoffre-Gabalda, 1930. [Études Bibliques].

Quel che il Vaganay assevera a proposito del lavoro compiuto dal von Schubert per scoprire tracce del Vangelo di Pietro nel ciclo così detto di Pilato, che cioè un tanto zelo avrebbe meritato miglior causa, temiamo molto che possa essere ripetuto del suo lavoro imponente, spiegato sull'apocrifo recuperato ad Akhmim nell'inverno dell'80. Dopo i primi fatui entusiasmi accesi dalla pubblicazione del Bouriant, nel 1892, il vangelo dello pseudo-Pietro aveva gradatamente occupato quella posizione modesta che gli compete nel quadro della letteratura apocrifa e di fronte ai Vangeli canonici. Le temerarie speranze che si erano frettolosamente concepite sulla portata del rinvenimento erano unicamente l'indizio di una tendenza che inclinava verso una morbosa sopravalutazione delle possibilità della critica documentaria. Ad ogni modo l'imponente fatica spesa dal Vaganay intorno ai sessanta versetti dell'apocrifo petrino, — fatica sostenuta con una preparazione e con un acume sotto ogni punto di vista commendevoli — non è stata invano. Come conclude giustamente il Lagrange la sua prefazione : «il vangelo di Pietro non è canonico, e non è biblico, ma aiuta a comprendere e a gustare meglio i Vangeli genuini. Il presente commentario è pertanto uno studio biblico di cui si apprezzerà convenientemente l'alto valore ». Ben detto. Un commento così minuto e un apparato introduttivo così vasto non aggiungono di certo valore intrinseco al documento leggermente goffo e ingenuamente romanzesco ridatoci dagli scavi di Akhmim. Servono solo a riporre di rimbalzo i Vangeli canonici in una situazione di privilegio, che troppo precipitosamente qualche critico avrebbe voluto far loro perdere allo stiracchiato confronto. Nulla da accepire alla bene informata introduzione. Solo un po' ambigue ci sono parse le pagine dedicate al docetismo dell'apocrifo. Difetti, del resto, inevitabili finché tutta la questione della significazione del docetismo nella cristologia primitiva non sia, dietro il suggerimento del Marcione harnackiano, ripresa e a fondo riveduta.

E. Buonaiuti.

Rudolf Knopf, *Ausgewählte Märtyrerakten*. Dritte, neubearbeitete Auflage von Gustav Krüger. Tübingen, Mohr, 1929 [Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften. N. F. 3].

La seconda edizione di questa pregevolissima raccolta, apparsa nel 1913, era da parecchio esaurita. Lo Knopf era morto fin dal 1920. Apprestando questa terza edizione il Krüger non ha solamente migliorato i testi già compresi nel fascio mercè gli studi più recenti, special-

mente del Franchi de' Cavalieri e del Delehaye, ma ai ventuno documenti della precedente edizione ne ha aggiunti una dozzina che possono essere anch'essi considerati come *Passiones* storiche. Oltre a una bibliografia generale attinente alla storia dell'età delle persecuzioni, ogni testo porta in calce la bibliografia relativa. Abbiamo in questo volumetto la raccolta più antica di atti antichi. Notiamo una svista: gli atti latini degli Scillitani si dicono riprodotti « secondo l'Usener » (p. 29), mentre l'Usener, com'è noto, ne pubblicò solo la redazione greca.

E. Buonaiuti.

Joseph Bidez, *La Vie de l'Empereur Julien*. Paris, « Le Belles Lettres » 1930.

Corrado Barbagallo, *Julianus*. [Estratto dal « Dizionario Epigrafico di antichità romane » di Ettore De Ruggiero. Vol. IV] Spoleto 1930.

Questa biografia di Giuliano, dettata dall'illustre docente della Università di Gand, rimarrà probabilmente, per copioso ciclo di anni, se non per sempre, la definitiva: così perspicace vi domina l'analisi dei testi, così vasta la visione del mondo in cui maturò e in cui si svolse l'esperienza dell'« apostata », così lucida e brillante vi si mantiene, dalla prima pagina all'ultima, la virtù espositiva. Il Bidez veniva preparandosi, può dirsi, da lunga mano, al compito non agevole. L'edizione di Filostorgio nella collezione berlinese degli scrittori cristiani greci l'aveva familiarizzato con quella tradizione ariana, nella cui atmosfera fu tenuta la fanciullezza del nipote di Costantino. L'amoroso studio di Porfirio gli aveva discoperto i segreti di quell'insegnamento neoplatonico, cui si dissetò l'inquietudine del giovane studente di Atene. Infine, l'edizione critica dell'epistolario giulianeo, compiuta in collaborazione con Franz Cumont, e la sua squisita traduzione, l'avevano reso padrone dei più riposti atteggiamenti del predestinato alla « apostasia ». Un lieve e discreto spirito apologetico anima e colora la narrazione. Il Bidez chiude il suo volume osservando che non si può parlare di Giuliano senza « il rispetto dovuto alla nobiltà della sua moralità ». Ma il suo sentimento è qualcosa più di un rispetto. Ed è forse anche gratitudine per colui che con la sua fulminea campagna in Gallia permise nel 358 « alla Gallia di conservare la propria lingua e la propria coltura » e fece sì che « le provincie belgiche si trovassero ad una frontiera linguistica, che ha conferito ad esse una missione specifica nello scambio delle idee » (p. 162). Comunque, questo misurato tono di simpatia non toglie nulla all'oggettività dell'analisi, che va a scrutare fino in fondo nell'anima di Giuliano e negli strati dei vari ambienti in cui visse, gli elementi compositi del suo programma e della sua tragedia. Sicchè le ragioni della sua evoluzione e della sua azione di governo appaiono chiare e probative, anche

se il motivo profondo dell'insoddisfazione di un'anima come la sua, assetata di mistero e di prodigioso, al cospetto del cristianesimo del suo tempo, sfugge alla sua esplorazione. Che del resto, non si può tentare senza rischio. Come dimostra la stessa felice e riuscita sintesi tracciata dal Barbagallo, il quale, sforzandosi di vedere fino a fondo il contrasto fra il cristianesimo e le visuali politiche del successore di Costanzo, finisce, quasi senza addarsene, con l'attribuire alla società cristiana del IV secolo una fermentazione « montanistica », tanto per intenderci, che sa più tosto di anacronismo.

E. Buonaiuti.

Studien aus dem Gebiete von Kirche und Kultur. Festschrift Gustav Schnürer zum 70 Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern. Paderborn, Schöning, 1930.

Un gruppo di amici e di allievi dello Schnürer, convocati insieme dall'abbate di Einsiedeln, Ignazio Staub, ha offerto a quegli, nel suo settantesimo compleanno, questa raccolta di saggi, non tutti di uguale valore e di pari importanza, ma costituenti nel loro insieme, comunque, una simpatica manifestazione di coscienziosità storica e di cameratismo scientifico supernazionale. Vi sono nella serie alcuni saggi che meritano una particolare menzione. Innanzi tutto quello in cui Leone Kern ricostruisce in tutte le sue iniziali tappe di culto di san Bevignate, che la diocesi di Perugia festeggia annualmente ai quattordici di maggio e a cui è dedicata una chiesa nel *Rione di Porta Sole.* Il Kern segnala le origini popolari del culto, tenacemente osteggiato dalla curia, e vi mostra la manifestazione del proposito di legittimare e glorificare il movimento dei flagellanti. Convenendo con l'A., osserviamo che per rendere più comprensibile l'atteggiamento ostile delle autorità curiali al riconoscimento ufficiale del culto popolare, sarebbe stato molto opportuno porre in luce il collegamento intimo fra l'entusiasmo dei flagellanti e le profezie gioachimite. Si legge anche con vivo interessamento l'esumazione e l'analisi, leggermente prolisse, che Emilio Spiess fa di un'opera che ai suoi tempi riportò un rimarchevole successo e che può legittimamente definirsi come il primo tentativo di una storia universale della cultura, evoluzionisticamente considerata (*Der früheste Versuch einer allgemeinen Kulturgeschichte*). Si tratta dell'opera di Antoine-Yves Goguet : *De l'origine des lois, des arts et des sciences et de leurs progrès chez les anciens peuples,* apparso la prima volta anonima nel 1758, tradotta in italiano, in inglese, largamente letta e commentata. Infine è stato opportuno inserire nel volume, a delineazione della posizione dello Schnürer nella più recente produzione storiografica e a prova dello spirito « europeo » delle sue inda-

gini, alcune pagine della traduzione francese dell'opera *Kirche und Kultur im Mittelalters*, convenientemente presentate dal prof. Costella di Friburgo (*Les assises de la civilisation occidentale : le romanisme et l'Église*).

E. Buonaiuti.

John Gamble, *The Sower and other Sermons*. Edited by J. H. Fowler, with Introduction by the Bishop of Liverpool. Bristol, Arrowsmith, 1930.

È stato commendevole proposito quello di spigolare, di tra la serie dei sermoni pronunciati dal Gamble in trentasette anni di ministero e non distrutti da lui prima della sua morte, questo manipolo selezionato. Sono una trentina di sermoni, gli argomenti dei quali sono, dall'editore, raggruppati intorno ai motivi centrali, storici ed edificativi, dell'esperienza e dell'insegnamento del cristianesimo : la vita e l'opera del Cristo, sàn Paolo, l'anno cristiano, vita e morte, Dio e uomo. Così gli amici dello scomparso avranno qui l'eco vibrante della sua parola : i lettori di altre denominazioni cristiane potranno rendersi conto della libera ispirazione che può, nella chiesa anglicana, presiedere all'esplicazione del ministero pastorale. Questi sermoni sono tutti penetrati da una ben digesta conoscenza della storia cristiana secondo i più recenti risultati, la quale si è sostanzialmente trasformata in virtù di proselitismo e di « ammonimente morale ». Sono veri modelli di parenesi religiosa, adeguata alle più intime esigenze dello spirito contemporaneo. Siamo tentati di tradurre copiosi tratti a documentazione del nostro giudizio. Ne preferiamo uno : « quel che noi chiamiamo cristianesimo ci si offre oggi come una maestosa e imponente struttura. Il cristianesimo ha oggi raggiunto le proporzioni di un sistema organico di credenze, di riti, di regole pratiche di condotta. Ma tutto il sistema, non dobbiamo mai dimenticarlo, poggia sul fondamento dell'uniformità a pochi doveri, semplici ed elementari. Qualora manchi tale uniformità, la struttura rassomiglia ad una casa edificata sulla sabbia. In tal caso, le credenze si riducono ad aride speculazioni : il rito a un insieme di gesti senza valore : la condotta, si perverte. Tutti abbiamo bisogno di chiedere a Dio che ci insegni le virtù elementari, che crei in noi il cuore onesto e retto — la natura verace — su cui il seme del seminatore, quando cada, produce il cento per uno. È stato giustamente scritto : — se marciamo nella luce, dappoichè egli è luce, noi ci affratelliamo l'uno all'altro e il sangue del suo Figlio Gesù chi monda da ogni peccato ». Il Gamble ha offerto con la sua oratoria sacra un cospicuo modello di quel che dovrebbe essere la sermonistica in tutte le denominazioni cristiane : sforzo costante di ricavare dalla dogmatica e dalla liturgia le lezioni di morale umana che l'una e l'altra racchiudono ; discoprimento dei valori profondi che le tradizioni concettuali e disciplinari hanno voluto incorporare e fissare.

E. Buonaiuti.

GEORGES GOYAU, *De Constantin au traité de Latran : Rome chrétienne, son visage, son organisation.* Paris, Flammarion.

Non ci voleva da meno della penna scorrevole e immaginosa dell'accademico Goyau per ritrarre in meno che trecento paginette di esiguo formato i volti molteplici della Roma cristiana, dal trionfo *ad Saxa rubra* al trattato lateranense. Nessuno andrà a cercare in questa evocazione sommaria, intenta sopra tutto a tracciare la linea maestosa della evoluzione monumentale della città e a scoprire l'ossatura burocratica della metropoli ecclesiastica, una delineazione critica delle tappe attraverso le quali è passata storicamente la organizzazione del cattolicismo. Il Goyau ha voluto ritrarre « il volto » di Roma cristiana. E questa effigie esteriore è data con innegabile efficacia. Anche se non sempre con perfetto buon gusto. Non è, ad esempio, leggermente goffo e sforzato il riavvicinamento operato fra la prigionia di Pio VII, « arraché a Rome », la cattura nel 1870 di Roma « arrachée à Pie IX, à l'Apôtre Pierre » e l'incendio della basilica di san Paolo nel 1823, per asserire che il secolo XIX fu « pour la Papauté un siècle de douleurs ? » Questo quanto alla forma. Quanto alla sostanza, diremo che se traspaiono in questa succinta raffigurazione le fattezze artistiche e architettoniche dell'urbe, non vi vibrano che a rapidi sprazzi la sua anima molteplice e il suo destino drammatico.

E. BUONAIUTI.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

« **Mens sana in corpore sano** ». — Ecco uno di quei begli aforismi la cui reputazione è per buona parte dovuta ad una disinvolta e armoniosa rotondità, a qualche cosa di gradevolmente geometrico, di categoricamente architettonico, che persuade d'acchito e pacifica comodamente il giudizio. Ma i fatti vi rispondono ?

Questo suggerirebbe qualche considerazione sulle cause che vietano al giudizio in sè d'impadronirsi dell'intera realtà e che risiedono, indubbiamente, nelle loro opposte nature formali. La realtà, fatto cinetico derivante da motivi insondabili, da imprevedibili interferenze, imponderabile nei suoi risultati, libera da ogni canone di proporzioni, non afferma la sua armonia che nel superiore componimento, nell'unità riassumente i suoi innumerevoli aspetti ; il giudizio invece, derivante da premesso esplicite se pur ipotetiche, statico, matematicamente conclusivo, si sente perfetto solo quando esprime quadratura ed equilibrio. Ogni costruzione formalmente impeccabile, sia pure visione esanime, lo pacifica ; giacchè una sua naturale funzionalità lo condanna a non poter fissare tra le tenaglie dei suoi sillogismi, che un ben proporzionato fantasma fabbricato a suo uso, un'immagine gratuita formata di parziali riflessi della realtà, un'astrazione geometrica che dimentica troppo spesso la sua aderenza ai fatti, per compiacersi inconsciamente e pur coscienziosamente di sè.

Il dramma dell'uomo è tutto in questo contrasto fra la natura del mondo e la sua natura mentale — una logica, l'altra alogica — da cui scaturisce tutta la serie degli urti e delle vicende che seminano la sua via. Ma non dimentichiamo che questi urti e queste vicende sono anche i mezzi indispensabili per la formazione di ogni sua efficenza, gli stimoli senza cui nulla potrebbe in lui costruirsi.

Eppure queste incongiungibili parallele del finito, all'infinito si congiungono. Beati coloro che sanno portare la loro coscienza fino all'estremo punto ove l'integrale verità dà la pace; i forti che sanno destare in loro il divino e superando ogni antitesi edificano la consapevolezza dell'essere; coloro infine, nel cui cuore le antinomie dell'Evangelo si fondono in un unico oggetto di luce.

Tutto questo ha sapore di digressione, ma forse non inutile alle osservazioni che la ben composta massima psico-fisiologica può ispirare. Giacchè, come spiegare la fortuna di decrepiti apoftegmi, di recenti assiomi, che la diuturnità dei fatti avrebbe dovuto sfatare, se non si tien

conto del prestigioso potere che ha l'uomo di vivere dei suoi fantasmi in un mondo che oppone loro continue resistenze ? Egli tali resistenze non avverte, come non avverte che accidentalmente quelle che si oppongono ai suoi errori. Giacchè Dio gli ha data la facoltà di liberamente errare, affinchè la verità sia il frutto di una illuminazione interiore, non il prodotto passivo di una scelta obbligatoria.

« Mens sana in corpore sano », è appunto uno di quei fantasmi e non certo l'ultimo. Al di fuori ed estranee ad esso, stanno le leggi dell'essere profonde e inaccessibili come l'infinito da cui provengono. Noi non potremo mai afferrarle nelle loro interminate complessità, ma potremo ascoltarne i più salienti moniti. E se osserveremo l'accadere che ci circonda e quello dei grandi spiriti che le narrazioni ci hanno tramandato, riconosceremo intanto che non solo la miseria fisica può lasciare indenne lo spirito, ma, fatto ben più notevole, può metterlo in uno stato di efficenza e di acutezza che il più perfetto benessere fisiologico raramente o forse giammai comporta.

E perchè questo dovrebbe sembrarci strano ? Ahimé ! Le nostre sanzioni fisiche non sono talvolta che provvidenziali catastrofi che la vita morale provoca inconsciamente a sè stessa perchè in esse trovi il duro e salutare magistero del risveglio e della salvezza. O, ancora, il cedere di uno strumento gravato dal travaglio imponente dell'intensa vita di un'anima ricchissima. Quando lo svegliarsi di una coscienza a luci sempre più vivide accresce di oneri più squisiti l'essere, allora la cagionevolezza della carne non è forse la testimonianza delle arduità dello spirito che in essa si agita, della terribilità dei doni di luce che lo investono ?

Indubbiamente, la serie delle sventure che gemono sotto il sole ci offre copioso l'aspetto di esseri in cui la tabe fisica trova riscontro in una ben più lacrimevole tabe mentale ; ma per quella indefettibile legge dei compensi che vediamo operare nelle grandi serie dell'accadere, quante altre volte non ci è dato osservare la sciagura fisica nella funzione altissima di suscitatrice della più profonda consapevolezza ! Nessuna vicenda dell'uomo è più ammaestratrice della sventura, e fra tutte le sventure, quelle che investono il corpo contengono i fomiti più vivi per la comprensione del contenuto intimo della vita.

Non già che una tale virtù scaturisca da ogni accidente fisico. Mistero dolorosissimo è quello dell'uomo che soffre invano, e la linfa delle lacrime, come la semenza della parola divina, non cade sempre sul terreno propizio : spesso tra sassi o sulla corrente viva ove viene dispersa. Ma quando cade nel buon solco, nulla è più capace di fertilizzare le latenti virtù della coscienza. Nulla più delle miserie fisiche, della loro tremenda, categorica terribilità, obbliga lo spirito a rivedersi in pieno, a conoscere e scavare entro sè stesso.

E se considerando le cose dal lato opposto, quando mai la sanità dei pensieri è iscritta nella pienezza funzionale, nel rigoglio fisico, di un

atleta ? Se volessimo collezionare i più solidi prodotti dell'efficenza fisica, forse sbaglieremmo scegliendo di preferenza fra le robuste società dei corsari e dei banditi ?

Si potrebbe opporre senza dubbio che « mens sana in corpore sano » può essere intesa non nel senso che non può esservi sanità di mente ove non sia sanità di corpo o viceversa, ma solo come indicazione di quella che sarebbe l'eccellenza dell'essere, il suo perfetto raggiungimento. Questo è un accettabile senso al quale accenneremo in fine. Ma anche con questo beneficio l'aforisma appare insufficente e superficiale.

Ci parla di « mens sana ». Che cosa è una mente sana ? La massima non ce lo indica esplicitamente. Ma se interpretiamo il suo stile, se ci riferiamo alla saggezza concreta, sapientemente pratica, armata di tetragona logica come una fortezza inespugnabile, che caratterizza l'antico spirito latino che ce l'ha tramandata, ci sarà facile intendere che qui si postula una sanità mentale rispecchiante un ideale di solidità argomentativa e di chiaro senso comune. L'antichità si compiaceva di queste minerve uscenti armate dalla testa dei suoi atletici giovi, ma il mondo sarebbe ormai un pianeta quasi ghiacciato se la linfa del suo spirito lo avesse permeato solo fin dove arrivava l'ombra della lancia di tali splendenti miti. In verità, la potenza intellettuale che costruisce le poderose architetture delle scienze, della giurisprudenza e troppo spesso dell'arte e della filosofia stessa, non potrà trionfare che su di un certo piano della conoscenza, prima ed oltre il quale, sulla gamma infinita dell'anima umana, la realtà continua la sua mistica vicenda di gioia e di dolore.

Il problema del mondo è il problema del dolore e del suo riscatto. E il mistico senso del dolore del mondo nessuna « sana mens » potrà intenderlo, che non sia strumento di coscienze palpitanti, di cuori feriti, di carni doloranti. Comprendere non solo, ma sopratutto creare, è impossibile ad uno spirito che l'emozione o l'angoscia non assilli. Le sofferenze subite con cuore magnanimo, le angoscie accettate con animo generoso, sono il prezzo amaro ma legittimo della più squisita consapevolezza. Giacchè il mondo si muove sul fulcro della sofferenza, svolge un lungo arcano tema di dolore : e a nessun animo è dato intenderlo che non palpiti della sofferenza del mondo, che non abbia provato la svegliante morsa del dolore o vissuto integro quello altrui.

Ma soffrire non è amare il dolore : è entrare nella verità, e intendere l'anima dei fratelli per sintonia, ed è provare l'anelito di vincere la sofferenza stessa. La quale sorge da una primissima infrazione di leggi ed è sopratutto l'assillante segnacolo di un errore, sia pur remoto. Intendere il dolore in questo suo motivo è afferrare la chiave che ce ne riscatti, attingere la forza per amare la gioia, la possa per godere la liberazione agognata.

Sì, una perfetta creatura non può amare le miserie fisiche e il dolore : la sua natura la porta alla gioia, la fa tendere verso la sanità. Ma quale

è l'eccellenza della sanità del corpo ? Non certo quello stato che assorbe l'economia dell'essere che, imponendo la preminente attività dei suoi rigogliosi stimoli, minora l'assoluta libertà della coscienza, ma soltanto quello che ripete la purezza della mente in un proporzionato equilibrio. Quello stato fisico infine, che nel commercio con la mente sana sia esattamente in funzione di questa. E quando sì felice associazione si attua, quando ci è possibile parlare di eccellenza ideale dell'essere, allora non possiamo trovarci di fronte che il corollario di una vicenda spirituale che ha filtrato in lei le più dure e virili esperienze dell'essere e non già la scintillante ricchezza di una ideazione immaginificamente vissuta, mal controllata dalla vasta tragedia in cui si agitano i destini di troppi fratelli.

Questo soltanto sembra il consentito ideale di una mente ed un corpo sano. Fastigio raramente raggiunto, ma al quale è più che lecito, doveroso agognare, orientare il nostro tendere. Più spesso il premio del nostro travaglio non ci viene in questa forma compiuta, ma in quella di un acquisto il cui punto di maturazione può trascendere la nostra esperienza terrena...

Un mondo di sani e intelligenti è anch'esso un nostro gratuito fantasma : l'economia della totalità umana vuole che le singole creature vivano le più difformi e sperequate esperienze. Abbracciare l'anelito complesso di tutte le creature e viverlo in una suprema illuminazione d'amore, è il supremo bene. E per raggiungerlo Dio non ha mai richiesto ai suoi santi alcuna specie di attestato medico.

C. Rocchi.

« **Un solo il vostro Padre** ». — È stato rimproverato all'Otto di aver tracciato della religiosità un quadro, per entro il quale non riescono a muoversi forme tipiche di esperienza « numinosa », quali quella di san Francesco e quella stessa di alcuni strati evangelici. Dov'è mai l'elemento « tremendum » nella sorridente e mite pietà francescana o nel messaggio di pace e di gioia del vangelo lucano ? L'Otto, si dice, ha avuto prevalentemente di mira, analizzando così potentemente gli aspetti e i momenti del « Sacro », la religiosità biblica, e, di fronte ad essa, quella di Lutero. In lui parla l'anima piagata della Germania disfatta, divenuta anch'essa un dolorante « servo di Jahve », e Giobbe gli ha fornito l'espressione più eloquente della numinosità irrazionale. Quando l'Otto è andato a cercare nel Nuovo Testamento le tracce dei coefficienti molteplici della sua raffigurazione delle radici profonde del « sacro », e in particolare del momento tragico del « tremendum », non ha trovato che l'agonia del Gethsemani.

L'Otto ha lasciato scoperto il varco a queste riserve e a queste obbiezioni circoscrivendo la sua analisi all'elaborazione individuale dell'esperienza religiosa. Ma il processo formativo del « sacro » è un processo associato, non individuale. E la religione perfetta è quella nella quale i momen-

ti della religiosità sono più esaurientemente e senza residui trasfusi nel fuoco della moralità aggregata.

C'è nel Vangelo un « tremendum » latente che tocca il vertice della tracigità. Dice Gesù : « non chiamate nessuno vostro padre sulla terra, perchè uno solo è il vostro Padre, quegli che è in cielo » (Mt. XXIII. 9). Vuol dire dunque che anche di tutte le contraffazioni e di tutte le deformazioni, di tutte le brutture e di tutte le mostruosità, che compaiono nelle fattezze dei « figli degli uomini », noi non dobbiamo cercare altra genuina paternità che quella dipendente dal cielo. Non c'è qui un'irrazionalità più sconcertante di quella che colpisce nell'ippopotamo di Giobbe ?

Ma di fronte al « tremendum », il « fascinans ». « Maestro, chi peccò, costui (il cieco dalla nscita) o i suoi genitori, perchè fosse generato così ? Gesù rispose : nè lui, nè i suoi genitori : debbono manifestarsi le opere di Dio in lui » (Giov. IX-2-3). Anche dei ciechi e degli storpi, dei miserabili e dei peccatori, di quelli che noi chiamiamo delinquenti, costituendoci diffamatori e autodenigratori incoscienti, che più ?, perfino dei fortunati, dei privilegiati, dei dominatori di questo mondo, Dio è l'unico Padre : ma è anche l'unico giudice e l'unico salvatore !

e. b.

Mamona. — L'uomo non dispone che di una libertà : quella di scegliersi la sua schiavitù. Schiavo di Dio o schiavo di Mamona.

Il peccato d'origine fu la prima fatale opzione dell'uomo fra la schiavitù di Dio, non riducibile a proprietà privata perchè impalpabile Padre di tutti, e il mondo, accaparrabile e appropriabile, perchè circoscrivibile. E tutta la progenie degli uomini ne fu trascinata passivamente a ripetere la medesima mortifera opzione.

Fu ed è la schiavitù servile. Perchè optando per la schiavitù di Dio si opta per la partecipazione ad una libertà sovrana. Optando per la schiavitù di Mamona, si scende, illusi, in un ergastolo. Ogni uomo ripete, nella vita, l'opzione.

Il vocabolo conserva la traccia annebbiata della iniziale catastrofe. Mamona, ciò in cui l'uomo ripone la sua fiducia. Adamo primogenitore scambiò la fiducia nell'eterno con la fiducia nel transitorio, perchè l'aveva fatto *suo*. Fu il disastro.

Le due schiavitù, l'ha detto Gesù (Mt. VI. 24 ; Lc. XVI. 13), sono incompatibili. Né Dio né Mamona sono disposti a contentarsi di domestici a mezzo servizio. Schiavi l'uno e l'altro vogliono: e schiavi ben legati per la vita e per la morte.

Dio non camuffa le sue pretese : imprime sui suoi le stigmate ben visibili della schiavitù. Ma sotto quelle stigmate è la libertà e la vita. Mamona è astuto : nasconde la livrea che impone ai suoi con le uniformi e i diademi. Ma non attenua la disciplina martoriante del suo ergastolo.

Lo vediamo intorno a noi. Mai come oggi l'opzione di Adamo è stata ripetuta in forma così « cattolica » e solenne. Poichè non c'è posto in un ergastolo per due padroni, Dio ha esulato dal mondo. E l'umanità è una ciurma di schiavi, in preda all'agonia di un lavoro forzato. Fatta di folli e di epilettici. Anche quei che parlano in nome di Dio, guardano ai forzieri, e, per riempirli, accettano ceppi.

Mai come oggi il paradosso evangelico ha assunto pertanto il suono dell'unico monito ragionevole. Per additare un modello conveniente agli uomini, impazziti dietro Mamona, non c'è che uscire dagli uomini. E trarre esempio dagli uccelli e dai fiori, maestri nel *possedere* senza *proprietà*. Perchè la *proprietà*, che vorrebbe essere un *possesso garantito*, è, semplicemente, un *possesso dissipato*. Chè le vere esperienze dello spirito sono fuori del tempo e dello spazio: al di là dei catasti, delle ipoteche e dei testamenti. E i veri *possessi* degli schiavi di Dio son quelli senza tabelle confinali: la luce del sole, la voce delle foreste, la neve delle montagne, l'amore dei fratelli, la pace e la gioia dello Spirito Santo.

e. b.

Il primo peccato. — « La prima causa dell'universale rovina fu un peccato di superbia ». Il dramma del mondo è il dramma dell'individuo. Un'*universale rovina*, un disfacimento cioè completo di tutte le primigenie capacità dello spirito, si riproduce in chi dischiuda gli aditi dell'anima sua alle nebbie opache del sussiego e della vanità. I suoi occhi si ottenebreranno fino a perdere ogni capacità di visione nell'invisibile ; le virtù tattili del suo essere interiore e del suo sentimento si faranno aride e levigate, come l'algida superficie di un blocco marmoreo ; le rispondenze e le suscettibilità delle sue attitudini alla solidarietà con i fratelli si atrofizzeranno, come organi consunti dal disuso. Naufragio completo e dissipazione irrimediabile. Solo nell'umiltà è la gioia : solo nel riconoscimento costante delle proprie infinite e ricorrenti cadute è la polla inesauribile della forza e del tripudio. *e. b.*

Fermento ! — Ricordate il quadro del Burnand illustrante la comparazione del fermento ? La massaia ha spiegato sulla superficie della madia le tre misure di farina. La pasta attende di essere tutta messa in fermentazione dal pugno di lievito. L'attesa degli elementi si riflette sui tratti duri e inquieti della impastatrice. La fanciulletta tende con gesto rituale il fermento. C'è nelle sue fattezze qualcosa di sbigottito, pur nell'attesa affascinata. Da quale mistero di trasformazione brulicante uscirà la dolcezza del pane crocchiante sotto i denti ? Le tre misure di farina sono sempre spiegate sulla madia del tempo, da una massaia dura e instancabile : la storia. Ma solo i fanciulli apprestano il fermento della ingenuità e della speranza. E il loro gesto inconsapevole è pieno di sbigottimento e di stupore. Senza sbigottimento e senza stupore le tre misure di farina giacerebbero immobili e putrefatte per l'eternità sulla madia.

e. b.

Unum sint. — La conferenza di Lambeth dell'ultimo agosto ha aperto il varco a nuove, più appassionanti discussioni sulla riunione delle chiese cristiane. Avendo Marco Semonov su « La Revue Mondiale » del novembre esaltato lo spirito ecumenico del proclama bandito dall'arcivescovo di Canterbury all'indomani della conferenza e avendo di rimbalzo deplorato l'assenza di Roma da questi approcci extracattolici per la rifusione delle denominazioni credenti nel Cristo, l'« Osservatore Rono » (12 novembre 1930) rimbecca non senza vivacità il frettoloso apologista, risfoderando ancora una volta gli ormai vieti argomenti che giustificano, dall'angolo visuale del cattolicismo, l'assenteismo della gerarchia romana.

Noi potremmo anche menar per buoni questi argomenti. C'è da tremare a ponderare la responsabilità di Roma in questo oscuro momento di transizione nel ciclo di sviluppo della esperienza cristiana nel mondo.

Ma appunto per questo ci domandiamo, con pungente ansietà, se non sarebbe per caso divenuto del tutto vano e intempestivo, così da parte cattolica come da parte extracattolica, ripetere, a proposito della rifusione confessionale, i medesimi stereotipati luoghi comuni.

Ci sono presupposti sui quali tutti convengono. Principale fra essi, questo : che il nome di Cristo sia vessillo di divisione fra i credenti è un assurdo teorico e uno scandalo pratico. Una fede che divide non può prendere il nome di Cristo : e prendendolo, bestemmia. E allora, perchè irridere ai tentativi di ricomposizione delle squarciate membra dell'unico suo organismo, o perchè starsene con le mani in mano, ad attendere che gli sbandati ritornino all'ovile ? Il buon pastore ricerca, non attende di essere ricercato.

Oggi, andare al recupero di tutti gli smarriti, significa, puramente e semplicemente, far divampare un così irradiante fascio di luce e un così fiammante fuoco di amore, che sia, per i lontani, faro di direzione e di richiamo.

A comporre quel superante fascio di luce, ad alimentare quel divorante fuoco, tutte le denominazioni cristiane debbono portare il loro prezioso combustibile : di vecchi rancori sopiti, di secolari controversie inaridite, sopra tutto di entusiasmi sacri per i valori primigeni del Vangelo, il Regno di Dio e la sua giustizia.

La nuova cattolicità non sarà il risultato di un'accademica parata di confessioni in concili mal fusi, sarà la fioritura di una ripullulante primavera « evangelica » in tutte le denominazioni rivali.

e. b.

Il dolore e la morte. — « Padre mio, se possibile, vada via da me questo calice. Ma no, non come io voglio, ma come tu » (Mt. XXVI, 39). Sono le parole supreme di Gesù, pochi minuti prima della cattura. E sono accompagnate da un sudore sanguigno. Racchiudono la *soluzione*

cristiana del nostro dolore e di quel dolore supremo, che è la morte. *Soluzione*: s'intende, di consueto, scomposizione di un fenomeno nei suoi elementi, riduzione di esso alle sue cause adeguate, collocazione del suo accadimento in un piano di sviluppo coerente e razionalmente appagante. Si possono tranquillamente sfidare i *filosofi* a trovare una *soluzione* di tal genere ai volti dell'umano dolore. Le *soluzioni* del Vangelo sono di natura diversa. Sono i momenti di un dramma divino : e invece di una scomposizione in cause ed elementi, implicano l'esasperazione del mistero e l'acuirsi della passione. Quando, dopo avere mormorato, sotto il pungolo del nostro istinto recalcitrante, la formola della nostra inquietudine attonita : « via da me il calice dell'amarezza » — curviamo, docili, la fronte, dinnanzi a un mistero che appare risoluto sol quando è spinto all'infinito, noi siamo in possesso della *soluzione cristiana* della sofferenza. Di quella *soluzione* che conta sulla privilegiata irresistibilità dialettica delle stille di sangue !

e. b.

Scienza e religione. — L'illustre scienziato inglese Sir Arthur Eddington ha tenuto a Londra il 23 novembre scorso su *Scienza e Religione* una notevole conferenza, di cui abbiamo trovato un ampio resoconto nel « Times » del giorno successivo. L'Eddington ha dimostrato profusamente come l'evoluzione più recente delle indagini sperimentali è a favore di una visione spirituale dell'universo e dell'uomo. « Capacitarsi della pochezza insignificante della nostra razza nello spiegamento maestoso dell'universo è probabilmente cosa salutare. Ma ne scaturisce fra noi un monito anche più sconcertante. Poichè l'uomo appare come il custode tipico di certe qualità o illusioni, le quali hanno introdotto un profondo divario nel valore delle cose. Egli ha gettato la finalità nell'inorganico mondo del *caos*. Egli ha impersonato la verità, la rettitudine, il sacrificio. In lui così guizza per un breve ciclo di anni una scintilla dello spirito divino. Si potrà più dire che sia spoglio di significato ? » Dopo avere signorilmente dissertato sulle ipotesi possibili, alla luce delle più recenti indagini sperimentali, sulla costituzione dell'uomo e su quella della natura ; dopo aver accennato al fallimento completo di ogni visione deterministica del mondo, l'Eddington ha concluso : « l'uomo che parlasse usualmente del suo ambiente ordinario in termini di pura scienza, sarebbe un essere insopportabile. Quando Dio sia veramente a parte della nostra vita quotidiana, non val la pena veramente di darsi pensiero se qualche critico esigente ci rimprovera di parlarne e pensarne in modo poco scientifico. In nessun altro terreno quanto su quello religioso il vivere vale più del filosofare. E l'applicazione di uno qualsiasi dei metodi che noi battezziamo per scientifici all'indagine della nostra esperienza religiosa, minaccia di riuscire disastrosa e vana ».

e. b.

« **Nostro** ». — Ci è capitato ripetute volte di sentir muovere obbiezioni, anche da persone più diuturnamente e fraternamente familiarizzate con la nostra esperienza e con i nostri ideali, al nostro modo di considerare come indispensabile la mediazione della vita associata al costituirsi e allo schematizzarsi della nostra percezione del Sacro. Si rimprovera a tale riconoscimento dell'urgenza profonda e indistruttibile dell'aggregazione nel processo della religiosità, una mancanza di intimità e di universalismo. L'obbiezione ci muove a sorpresa e ci appare, fra i mille, un indizio anch'essa del nostro allontanamento fatale dagli atteggiamenti capitali della rivelazione cristiana. La quale segna per noi il fastigio supremo e invalicabile dell'istinto numinoso nell'uomo. Ora nel codice del cristianesimo, negli articoli centrali di questo codice anzi, là dove Gesù ha formulato, con la sua preghiera tipica, l'alfabeto assoluto della nostra comunicazione con Dio, la prima persona singolare non ha posto. Il Padre invocato è *nostro* : e il pane implorato è il *nostro* : il peccato che deve essere perdonato è il *nostro* e l'obbligo del perdono è il *nostro*. Non occorrono, ci sembra, dopo ciò, complementi dimostrativi al nostro asserto pregiudiziale. Se le basi della religiosità sono fitte nella consapevolezza del male e nella speranza della liberazione, le basi incrollabili del cristianesimo sono nella coscienza dell'unità corporativa e carismatica degli uomini. Perchè la nostra pupilla scorga, di fra le tenebre dell'attuale miseria, la luce della veniente aurora, occorre che ad essa si associ, nella tenebra e nell'attesa, la pupilla del nostro fratello.

e. b.

Apóstata. — *L'Osservatore Romano* si compiace ad ogni opportuna e inopportuna occasione di gratificarmi con questo qualificativo, col proposito ben aperto di vilipendermi.

Gli perdono il vocabolo e l'intenzione denigratrice.

Solamente vorrei umilmente che mi spiegasse qual genere di apostasia è quella di chi, da Sua Santità Pio XI gloriosamente regnante, è stato scomunicato all'indomani di due pubblicazioni apologetiche, una delle quali portava in calce l'approvazione ecclesiastica di un generale di una congregazione religiosa e l'altra, quella di un eminente dignitario dell'Archivio Vaticano.

E un'altra modestissima spiegazione vorrei dall'illustre maestro del giornale vaticano. Vorrei cioè ch'egli mi dicesse propriamente chi fra me, che sono da lui così sdegnosamente bistrattato, e lui, che mi bistratta, ha fatto più aperta « diserzione » (apostata vale disertore) dall'insegnamento di quel Gesù, che sentenziò meritevole di *geenna* chi rivolga al fratello la più innocente parola di beffa e di dileggio.

e. b.

Simboli e Realtà. — Guai a un'economia religiosa nella quale i sussidi disciplinari e i sostegni teoretici, escogitati e foggiati dall'esperienza sacra associata in cammino, si trasformino da mezzi, in fini; da strumenti, in valori assoluti. Ma guai pure a chi, sollecitato implacabilmente da una vocazione non sopprimibile, sia tratto a denunciare il mortifero scambio e a rivendicare i valori intimi di cui le teodicee e le regole pratiche sono i sussidi e i veicoli di propaganda. Le tribolazioni e le incomprensioni gli faranno maledire il giorno della nascita. « Guai a colui che suscita scandalo ! » E pure è necessario che qualcuno susciti scandalo.

Il cattolicismo tende per essenza ad essere l'affratellamento universale degli uomini nel riconoscimento dei valori e nella pratica dei mandati che il Vangelo ha proclamato e prescritto nel mondo. In venti secoli di laboriosissima storia, il messaggio evangelico si è incorporato in un sistema dogmatico e in un'organizzazione disciplinare, giustificati solo nella misura in cui servano la divulgazione e la sequela dei valori evangelici. Quando essi, smarrendo la loro funzionalità strumentale, usurpino la dignità dei valori che son chiamati a tutelare, degenerano in impedimenti e in ostacoli alla libera e vivente circolazione dello Spirito. E occorre denunciarne la caducità malferma e l'efficienza mortifera. La denuncia è lo « scandalo » e lo « scandalo » importa la condanna.

Ma i verdetti di Dio non sono i verdetti degli uomini. E c'è più cattolicismo in chi, per i valori propriamente cattolici, insorge contro le rivestiture schiaccianti che ne mortificano la vitalità, che in chi, in nome dei simboli, getta l'ostracismo contro il ripullulare fatale della realtà non sopraffatta.

e. b.

Dai molti all'unò. — La vita associata tende, per definizione, all'unità. Ma v'è l'unità che è trasfusione meccanica della volontà dell'uno nei molti. E v'è l'unità che è trasfigurazione carismatica dei molti nell'Uno. Il cristianesimo storico è aspirazione operosa all'attuazione di questa seconda unità. I suoi strumenti sono la consapevolezza della divina fraternità e l'ideale del superiore Regno di Dio: l'una e l'altro affidati alla permanente alimentazione della grazia. Ogni lacerazione dell'ecumenica universalità di quella consapevolezza e ogni abbassamento della trascendenza di questo ideale importano inefficienza dei mezzi che la tradizione del Vangelo ha a sua disposizione per spingere gli uomini al raggiungimento della meta : « ut unum sint ».

e. b.

La Bibbia del Luzzi. — Siamo al volume nel quale il Luzzi dà a divedere più apertamente di dipendere dai presupposti canonici adottati, specialmente da un secolo a questa parte, dalle chiese della Riforma.

Il volume di *Apocrifi dell'Antico Testamento* (con XI Introduzioni e XXVI tavole fuori testo. Firenze, « Fides et Amor »). Il Luzzi ha dato per titolo al volume *Apocrifi* e non *Gli apocrifii*, perchè non ve l'ha compresi tutti, bensì quei « pochi » che sono enumerati dal Concilio di Trento, che sono compresi quindi nel canone cattolico e che, soggiunge il traduttore, sono « oramai ricevuti da tutti: i due libri dei Maccabei, Tobit, Giuditta, aggiunte ad Esther, aggiunte a Daniele, Baruch, l'epistola di Geremia, l'Ecclesiastico, la Sapienza ». Il Luzzi enuncia inoltre nei *Preliminari* le ragioni per le quali reputa rea di « negligenza imperdonabile » l'esclusione operata dalle chiese della Riforma, mostrando come l'uso della chiesa antica, la logica stessa del processo dalla Rivelazione, impongono il riconoscimento della letteratura « apocrifa » altrettanto « se non più, necessaria allo studioso del Nuovo Testamento, quanto la conoscenza della letteratura dell'Antico ». Ma poi adotta ancora la designazione ambigua e mal propria di « apocrifi », disdegnando quella di « deuterocanonici », come contenente « un bel zinzin di eresia ». E qui il Luzzi esagera: chè la designazione di « deuterocanonici » ha, nel cattolicismo, un'ambito di accettazione molto più ampio di quanto egli non mostri di credere. A parte queste considerazioni di collocazione canonica, la versione del Luzzi ha qui tutte le medesime doti di lucidezza e di fedeltà che ormai da lungo pezzo abbiamo riconosciuto nei volumi della sua grande raccolta.

e. b.

Per l'istruzione religiosa. — Fra i copiosi testi di istruzione religiosa per le scuole primarie, pullulati d'incanto dal ripristinamento dell'obbligo scolastico di tale istruzione, questo compilato con vivo senso cristiano e in pari tempo con fine intuito pedagogico da Edoardo Taglialatela ci sembra uno dei meglio riusciti (*Corso d'istruzione religiosa*, per le classi elementari, con inni e illustrazioni. Classe II. Roma, « La Speranza »). In armonia con la ordinanza ministeriale del novembre 1923, il testo ricava dal Vecchio e dal Nuovo Testamento « sentenze ed episodi di immediata significazione » con « commenti » sobri e lucidi che, a detta del compilatore, potranno servire di eccellente sussidio agli educatori. Poesie e inni sono scelti con sagacia di intuito. Quattro lezioni supplettive trattano, magistralmente, di temi acconci alla formazione morale e religiosa dell'anima dell'adolescente. Le illustrazioni sono piene di suggestiva vivezza. Sulla copertina è detto che il testo è « ad uso degli alunni cristiani evangelici ». La clausola, suggerita evidentemente da uno scrupolo di correttezza, ci sembra proprio superflua. Vecchio e Nuovo Testamento, la Dio mercè, non sono retaggio esclusivo di alcuna denominazione confessionale. E se i fratelli evangelici, per la prassi della loro tradizione, hanno più familiare dimestichezza col testo biblico e se in particolare un evangelico come il Taglialatela è stato dotato da Dio di tanto squisito senso religioso e di tanta finezza pedagogica, non c'è che

da porre a profitto di tutti, evangelici e cattolici, tutti innanzi tutto bramosi di essere cristiani, la virtù suasiva di questo testo scolastico, che non esitiamo a dichiarare preferibile a tanti aridi testi di algebrica formalistica teologale.

e. b.

Collezione Senart. — Col contributo degli esecutori testamentari di Emilio Senart, l'« Institut de Civilisation Indienne » dell'Università di Parigi, ha iniziato, sotto il patrocinio della « Société asiatique » e della « Association Guillaume Budé » una « Collection Senart » il cui primo volume, testè apparso, contiene la traduzione annotata della *Chândogya-upanishad*, quale è stata trovata, già pronta per la stampa, fra le carte lasciate dal Senart (Paris, « Le Belles Lettres » 1931). A. Foucher ha curato l'edizione, ha aggiunto il testo dell'originale indiano, un'analisi a forma di introduzione, e un indice. Egli spiega la posizione della *Chândogya-upanishad* nel *Sâma-Veda*. Essa fa parte dello *Chândogya-brâhmana*, vale a dire del manuale professionale che racchiude o dovrebbe racchiudere quanto concerne la professione dei *chando-ga* o « cantori di inni ». Il termine finale delle sue speculazioni è il medesimo che quello delle altre *upanishad*, concludendo alla medesima formola monistica nella quale si riassume il credo della filosofia vedantica : — tu sei Lui. — Ma l'argomento specifico e il punto di partenza della sua esegesi mistica è per definizione il canto liturgico, considerato a volte nel suo complesso, a volte nelle sue varie parti costitutive. Questa natura speciale del frammento vedico ne rende anche più seducente la lettura, che la elegante traduzione mette a portata dei non specialisti.

p. b.

L'ispirazione biblica. — Si può agevolmente sapere in anticipo qual sia l'orientamento e quali le conclusioni di una dissertazione di laurea sull'ispirazione scritturale, sottoposta all'esame della Pontificia Commissione Biblica e coronata dai suoi suffragi (*Essai sur la nature de l'Inspiration*. Thèse soutenue devant la Commission Biblique, 22 novembre 1928. Paris. Geuthner, 1930), come raccomandata da non meno di sei vescovi francesi. L'A., H. Lusseau, è partito dalla definizione tomistica : « auctor principalis Sacrae Scripturae est Deus : homo fuit auctor instrumentalis ». Analizzando pertanto, sulla traccia del Franzelin, la nozione di autore, procedendo quindi nella indagine del fenomeno « numinoso » della ispirazione religiosa, separando nettamente dai principi generalmente accettati le deduzioni scolastiche che ad essi si riannodano attraverso i filosofi minori, l'A. ha il merito incontestabile di aver approfondito il più possibile la illuminazione della psicologia dell'agiografo e di aver, con acume, scandagliato in quale senso e in quale misura le enunciazioni degli scrittori sacri rivestono quella connotazione di assoluta

verità che compete ai dettati di Dio. La tesi del Lusseau tradisce un encomiabile sforzo di armonizzare la definizione religiosa e teologica con le esigenze della interpretazione critica e scientifica della Scrittura.

p. b.

« **Epistula Claudiana** ». — Se non sapessi per mia reiterata, amara esperienza quanto sia arduo ricevere comunicazioni dal mio buon Donini, inarrivabile e impenetrabile nel suo esilio di Northampton nel Massachussets, avrei affidato a lui il compito di parlare, con tutta l'ampiezza da lui desiderata, di questa eccellente ricerca storico-esegetica, che Stefano Lösch, libero docente alla facoltà cattolica di Tubinga, ha consacrato alla lettera di Claudio agli Alessandrini, ritrovata su un papiro proveniente da Filadelfia nel *nomo* di Arsinoe e pubblicata dal Bell in una accuratissima edizione diplomatica, per incarico del *British Museum* (*Epistula Claudiana*. Der neuentdechte Brief des Kaisers Claudius vom Jahre 41 n. Chr. und das Urchristentum. Eine exegetisch-historische Untersuchung. Rottenburg a. N., Bader, 1930). Il Lösch ricorda con le meritate parole di lode la nota dedicatale dal Donini in RR. (I. 2, p. 150 e ss. : *Claudio e i Giudei d'Alessandria*), ne segnala le peculiarità (tale l'osservazione sul parallelismo fra il περιεργάζεσθαι del testo claudiano e la II Tess. II. 11), ne corrobora il verdetto. A proposito dell'ipotesi del De Sanctis, scoprente nella chiusa della lettera « un parziale presentimento di quelle contingenze di fatto per cui, qualche anno dopo, lo stesso imperatore che aveva cominciato il suo regno con gli editti di tolleranza a favore dei giudei, *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit* », il Donini aveva sentenziato che « essa sarebbe caduta necessariamente da sè ». Il Lösch dimostra, in maniera che riteniamo definitiva, l'insostenibilità di quella ch'egli chiama la « de Sanctis-Reinachsche These », appoggiandosi: 1) all'assoluto silenzio della lettera imperiale su presunti contrasti religiosi in grembo al giudaismo alessandrino o siro-palestinese ; 2) sul significato di οἰκουμένη che non è di tale sicura e assoluta universalità da far pensare ai risultati precoci della propaganda universalistica cristiana ; 3) sul valore tecnico della κοινὴ νόσος contro i cui disseminatori Claudio minaccia di insorgere implacabilmente. È traendo lo spunto da questa terza argomentazione che il Lösch allarga, in maniera molto istruttiva, la sua indagine, mostrando come le metafore ricavate dal linguaggio medico (νόσος; λοιμός) per indicare turbamenti politici, sono comuni alla terminologia filosofica come al lessico della cancelleria imperiale, e come il cristianesimo primitivo le ha fatte proprie per designare le lacerazioni interne della comunità credente, nuova πόλις cattolica di fronte dell'antica « πόλις-Lehre ». C'è da ritenere che così, sagacemente, ampliata, l'indagine chiuda una discussione che, a rigore, avrebbe potuto anche non nascere.

Per amore di completezza, segnaliamo, sull'argomento, l'articoletto di Lucia Levi ne « La rassegna mensile di Israel » (novembre 1930, *La lettera di Claudio e gli Ebrei di Alessandria*), più tosto lacunoso in fatto di informazioni bibliografiche, ma avvedutatamente contrario alla ipotesi De Sanctis-Reinach.

e. b.

Israele, Ellade, Roma. — « La vita storica del giudaismo sembra poggiare in permanenza su una contraddizione. Tradisce da una parte un'altezza e una purezza di coscienza etico-religiosa che gli meritano un posto fra le culture classiche. Ma d'altro canto appare impossibile parlare di una cultura giudaica, chè manca qui il momento decisivo della cultura : la pienezza della spiritualità, lo sviluppo organico e simultaneo di tutte le funzioni spirituali, verso un tipo perfetto di umanità. Come stanno discoste le Muse dal mondo spirituale del Giudaismo, dalla costituzione del Pentateuco a quella del Talmud ! » (Schaeder, *Esra*, p. 3). V'è una contraddizione più aspra e irriducibile di quella su cui vive la storicità di Israele. Ed è la contraddizione che Roma si porta in grembo, avendo accolto temerariamente in sè le due anime irreconciliabili di Israele e dell'Ellade : la contemplazione e l'azione, la fede e la speranza, la speculazione e il messianismo. Che cosa mai di comune vi era fra la concezione astratta di Dio come « conoscenza della conoscenza » e la sensazione concreta di Dio « fuoco divorante » ? Roma ha osato fare la sintesi dei contrari : e di questa sintesi fragile e precaria ha osato costituirsi patrocinatrice e gerente nel mondo. Ne è nata una tradizione che è una sublime epopea di contrasti e una drammatica coabitazione di contrari. Ma nel dramma stesso è la vita e solo la sua cessazione sarebbe la morte.

e. b.

Esra lo Scriba. — Hans Heinrich Schaeder, già collaboratore del Reitzenstein in uno dei volumi, il VII, della « Biblioteca Warburg », contenente una serie di studi sul sincretismo greco-iranico, ci dà ora una monografia piena di originalità su Esra (*Esra der Schreiber*. Tübingen. Mohr, 1930 « Beiträge zur historischen Theologie » 5) stralciata da una più vasta corona di saggi iranici, pubblicati dalla Società delle Scienze di Königsberg. L'originalità della indagine appar chiara dalla stessa enunciazione della prefazione : « la duplice posizione di Esra fra la politica e l'amministrazione persiana, cui serviva, e la causa del giudaismo, cui appartenevano il suo cuore e la sua volontà » ecco lo scopo di questo studio. L'A. in una efficace sintesi, raccomandata a un'analisi filologica suggestiva delle memorie canoniche, traccia il profilo dello « scriba » della burocrazia persiana, che fu a sua volta « scriba della Legge di Jahve. » E alla funzione della Legge nella costituzione vivente del giu-

daismo dedica le pagine finali, non senza spunti che vogliono celebrare i meriti della tradizione razionale, in confronto « delle convulsioni oscure della Gnosi ».

p. b.

Il Regno di Dio in Calvino. — Il saggio di Karlfried Fröhlich su « Regno di Dio, mondo e Chiesa in Calvino » (*Gottesreich, Welt und Kirche bei Calvin.* Ein Beitrag zur Frage nach dem Reichgottesglauben Calvins. München, Reinhardt, 1930: « Aus der Welt christlicher Frömmigkeit » 11) rappresenta la continuazione logica e lo sviluppo coerente della precedente indagine compiuta dall'A. in un saggio pubblicato nel 1922 : *L'idea del Regno di Dio in Calvino.* Sorprendenti le conclusioni di quel saggio : non meno sorprendenti quelle ora esposte. Le tradizioni confessionali e le polemiche ecclesiastiche sono maestre insuperabili di deformazione o di stilizzazione. Calvino appare sopra tutto, così nelle chiese nate da lui come in quelle che lo hanno anatematizzato, come il teorico avido e duro della predestinazione. La realtà della sua esperienza e la complessa e ardente profondità del suo genuino insegnamento tradiscono ben più vasti e operosi coefficienti. Già nella precedente esplorazione il Fröhlich aveva ampiamente dimostrato come la vita e il pensiero di Calvino fossero sotto il dominio della fede nel Regno di Dio. Qui, sempre guidato dal presupposto che la teologia di Calvino è fondamentalmente una teologia della fede, egli dimostra con larghi riferimenti quali ripercussioni la visione immanente del Regno di Dio suscita nella valutazione attuale del mondo e nella concezione specifica della chiesa. L'A. è spinto un po' oltre il vero, se non ci inganniamo, dalla sua simpatia per Calvino, così nello sforzo per avvicinarne l'orientamento spirituale a quello di Lutero, come nel tentativo di riabilitarne la memoria quale organizzatore e disciplinatore della vita politica ginevrina. Ma, comunque, i suoi rilievi, non sono privi di significato.

p. b.

Il miraggio mandeico. — Può essere raccomandata a coloro che con zelo degno di miglior causa si sono precipitati sui testi mandei divulgati dal Lidzbarski per trarne termini di confronto e punti di parallelismo con i Vangeli e in particolare con quello giovanneo, la comunicazione pronunciata sullo scorcio dell'anno passato alla Accademia delle Scienze di Berlino da Hans Lietzmann e pubblicata testè nei suoi « Sitzungsberichte » (*Ein Beitrag zur Mandäerfrage.* Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1930). Da uno studio minuto dei riferimenti di questi testi al Battista e da un loro confronto probativo con il rituale battesimale dei cristiani siri, il L. giunge a queste testuali conclusioni : « i mandei non hanno nulla a che fare con i discepoli di Giovanni del primo periodo cristiano. Al contrario tutto quanto riguarda Giovanni

nella letteratura mandea è desunto dal Nuovo Testamento e dalle leggende cristiane, e per la prima volta nell'epoca arabica, al più presto nel settimo secolo, si inserì nel mondo ideale della setta. La celebrazione della domenica fa apparire verosimile che gli impulsi determinanti che hanno impresso alla sua religione la forma che conosciamo siano venuti dal cristianesimo. Il rituale del suo principale sacramento, il battesimo, è una copia della liturgia cristiana siro-orientale.... Una più antica religione orientale-gnostica si è mescolata in epoca più tarda, probabilmente solo in età araba, con un cristianesimo nestoriano vuotatosi di contenuto, e ne è venuta fuori una gnosi sincretistico-cristiana. Tutto ciò esige una più cauta analisi dei testi e infirma assolutamente quella acritica utilizzazione di tutti i suoi strati per la chiarificazione del Nuovo Testamento, oggi di moda. Presso ai Mandei noi possiamo andare a studiare la cristianizzazione di una gnosi orientale, non già le sostruzioni gnostiche del primitivo cristianesimo ». Siamo perfettamente d'accordo.

e. b.

Il nominalismo di Ochkam. — Veramente « cum gaudio et fructu » possiamo accogliere la divulgazione, per opera del Grabmann, di un « opusculum » anonimo contenuto nel cod. Vat. Pal. 988, che riassume in maniera veramente stringata, ordinata e perspicua, l'opinione nominalistica del minorita Guglielmo di Ochkam (*Quaestio de universali secundum viam et doctrinam Guilelmi de Ockham* : nella raccolta « Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. » Münster, Aschendorff, 1930). Poichè il dottore « singolare » ha esposto diffusamente il suo nominalismo nella *Summa totius logicae* e nel commento alle *Sententiae*, questa rigorosa sintesi di un suo discepolo è veramente preziosa. Le obiezioni al realismo sono formulate in forma stringente e incisiva.

e. b.

Porfirio vescovo di Gaza. — La moda è alla distinzione, nei documenti storico-religiosi, fra la fonte e il redattore. Luca, e gli *Atti* che portano il suo nome, ne sanno qualcosa. Analogo destino è ora capitato a quella vita di Porfirio, che dal dì della sua prima pubblicazione in latino per opera di Genziano Herveto non ha mai cessato di destare interesse e stupore, specialmente per i minuti e pittoreschi ragguagli che contiene sulla corte bizantina al tempo di Arcadio, di Eudossia e di san Giovanni Crisostomo. I due valenti ellenisti belgi, H. Grégoire e M. A. Kugener che ne hanno preparato l'edizione e la prima versione francese per la « Collection byzantine publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé » (*Marc le Diacre, Vie de Porphyre évèque de Gaza*. Paris, « Le Belles Lettres » 1930) han visto profilarsi, nel corso del loro lavoro, una folla di problemi letterari e storici, la cui discussione ha imposto uno

studio introduttivo, la cui ampiezza ha soltanto l'apparenza della sproporzione. Nell'assolvimento del loro compito essi han fatto tesoro di suggerimenti piovuti da varie parti, alcuni dei quali veramente divinatori. Come per gli atti di Luca, il prologo ha costituito la prima sorprendente pista. Esso è ricalcato su quello della *Historia religiosa* di Teodoreto. Donde primo anacronismo che infirma insanabilmente l'autenticità della biografia, appartenendo l'opera di Teodoreto agli anni 444-445, ed essendo morto Porfirio nel 420, e Marco a un di presso con lui. Altri anacronismi vi sono, tutti debitamente segnalati nella Introduzione. Siamo dunque dinnanzi a un romanzo storico, e Porfirio appartiene pur egli al novero dei santi che non sono mai esistiti ? I due sagaci editori si rifiutano a una conclusione così radicale, pure riconoscendola come « speciosa ». « Nessun testo indipendente dalla nostra biografia cita il suo eroe ; nessuno ha conservato la minima traccia della maggior parte degli avvenimenti che vi si narrano, salvo i personaggi imperiali, il ciambellano Eutropio, e san Giovanni Crisostomo; nessuna delle figure messe in campo da Marco possiede una vera storicità » (p. XXXVII). Essi preferiscono ripiegare sull'ipotesi di un nucleo storico primordiale, rimaneggiato in epoca più tarda. E a suffragio della loro ipotesi chiamano a raccolta tutti gli indizi interni ed esterni che è stato possibile, alla loro acutezza, rintracciare. Comunque si giudichi il valore della ipotesi (sono senza dubbio impressionanti i parallelismi segnalati con la *Historia Lausiaca* e la produzione evagriana) rimane sempre il valore cospicuo dell'edizione paleograficamente accuratissima e della elegante traduzione.

e. b.

Intorno a Calvino. — La « Société calviniste de France » costituitasi a Parigi nel 1926 col proposito precipuo di « far conoscere la figura e l'opera di Calvino » ha iniziato una serie di pubblicazioni, gli ultimi due numeri della quale meritano una particolare menzione. Il primo consiste in una ristampa della *Épitre a tous amateurs de Jésus-Christ* (Paris, Fischbacher, 1929), che fu la prefazione alla traduzione francese del Nuovo Testamento di Roberto Olivetano (1535) e rappresentò il più antico testo francese di Calvino a stampa. J. Pannier, che della società è il segretario, e che degli studi calvinistici può di già considerarsi un veterano, vi ha premesso una introduzione nella quale, riprendendo e approfondendo le indagini di Abel Lefranc, di W. Marmelstein, di W. Niesel e di Pietro Barth, tenta di dimostrare che fin dal 1537 deve essere esistita una edizione francese della *Institutio*. Non tutti gli argomenti ch'egli adduce a suffragio della sua tesi racchiudono il medesimo valore probativo. Ma la tesi è seducente e c'è da augurarsi trovi la sua conferma apodittica (la sopravvivenza di un solo esemplare) prima che compaia l'annunciata nuova edizione del testo del 1541. L'ultimo numero della serie (*Calvin écrivain : sa place et son rôle dans l'histoire de la langue*

et de la littérature française. Paris, Fischbacher, 1930) è una rassegna compiuta dal Pannier stesso dei giudizi più eminenti sul valore della prosa di Calvino nello sviluppo della lingua e della letteratura francese.

e. b.

L'Apocalissi. — Buona accoglienza aveva ricevuto, pur con qualche riserva, il commentario all'Apocalissi canonica che nel 1921 il domenicano Allo, docente alla Università di Friburgo, pubblicava nella grande raccolta di « Études Bibliques » diretta dal venerando p. Lagrange. Tale propizia accoglienza degli studiosi ha indotto un confratello dell'Allo, il p. Ceslas Lavergne, a tentare, del volume, una sintesi divulgativa, che, tagliando il materiale strettamente erudito e le note di natura strettamente critico-filologica, riuscisse però a mantenere nelle sue linee essenziali il quadro interpretativo dell'A. (*L'Apocalypse*. Édition abrégée. Préface par le r. p. Allo. Paris, Lecoffre, 1930). L'intento è stato perfettamente raggiunto. Pur nelle sue proporzioni modeste, questa sintesi lucida e scorrevole, riesce a offrire di scorcio il profilo di una esegesi dell'Apocalissi che è sostanzialmente fedele alla tradizione ortodossa, ma non trascura in pari tempo l'apporto chiarificatore che han dato alla comprensione del più misterioso libro del canone le indagini comparate nel mondo della apocalittica giudaico-cristiana.

p. b.

Le edizioni di « Doxa ». — Fra le ultime, meritano di essere qui succintamente segnalate le seguenti. La seconda edizione, completamente rifatta, delle *Poesie di Lutero*, date col testo a fronte e tradotte da Giovanni Necco, che le ha accompagnate con una introduzione critica nella quale la produzione poetica del Riformatore è acutamente inquadrata nello sviluppo della sua attività. Del medesimo Necco una storia del pietismo germanico fino al Romanticismo (*Lo spirito filisteo*) che non manca di penetrazione e di virtù espositiva. Una traduzione del bel saggio del Thurneysen su *Dostojewski*, il cui unico difetto d'impostazione, probabilmente, è quello di aver presupposto che proprio il mondo dello scrittore russo, comparato al nostro mondo abituale, quotidiano, sia, presso a poco, come « l'improvviso aspetto di una animalità indomita » in confronto dell'aspetto usuale di animali domestici » ! Quale errore di prospettiva ! Infine una versione di quell'*Agostino* di Ernesto Troeltsch, che pure, di comune accordo, non fu la cosa più felice del grande esploratore degli aspetti sociali della tradizione concettuale e confessionale cristiana.

p. b.

L'opera di Agostino. — Rapida e succosa la conferenza che Gustavo Krüger ha pronunciato, su questo tema, alla « wissenschaftliche Gesellschaft » in Brema il 10 ottobre scorso (*Augustin, der Mann und*

sein Werk. Giessen, Töpelmann, 1930). Traendo lo spunto dai motivi preferiti dalle più recenti indagini agostiniane, il K. si arresta esclusivamente ai problemi centrali concernenti Agostino e la sua opera: la natura della sua conversione, ricavata in particolare dal confronto fra gli scritti di Cassiciaco e le *Confessioni*, e la struttura e la portata del *De Civitate Dei*. A proposito del primo problema tende ad attenuare le contraddizioni segnalate, fra tanti, dal Reitzenstein: a proposito del secondo, tende a mostrare, contro il Seeck e il Troeltsch, la grandiosa architettura e il valore superiore dell'opera apologetica in cui Agostino ha condensato tutta la sua erudizione, tutta la sua esperienza.

e. b.

Selvaggi e nevrotici. — La psicoanalisi, non vogliamo e non possiamo revocarlo in dubbio, può suggerire eccellenti criteri terapeutici nel trattamento di determinate categorie di anormali. Ma è una pessima consigliera se, sconfinando dalla zona della patologia psichica, presume di gettare il suo fallace e unilaterale scandaglio nelle acque impenetrabili della psicologia religiosa. Sigmund Freud ha osato farlo in una breve collana di studi che vedono ora la luce tradotti in italiano (*Totem e tabu.* Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici. Bari, Laterza, 1930). È un disastro. Lasciamo stare il bel risultato, ottenuto dalle arbitrarie illazioni dello scrittore, il quale giungerebbe alla conclusione che la civiltà, affinando e bene spesso sconquassando il nostro sistema nervoso, finirebbe, diritta drtta, col riportarci agli stati d'animo dei primitivi. Da un nostro particolare e paradossale punto di vista, simile teorema avrebbe tutt'altro che l'aria di spaventarci o di lasciarci interdetti. Ma è tutta l'argomentazione del Freud, intessuta su dati evidentemente di seconda e di terza mano, che ci lascia irriducibilmente increduli e avversi. Ricordate la famigerata definizione data da Salomone Reinach della religione come di un insieme di superstiti *tabu* ? Il Freud, cosa che sarebbe sembrata a dirittura assurda, fa qualche cosa di peggio. E dopo aver gettato là, con adorabile desinvoltura, questo meraviglioso aforisma : « sorta, chi lo sa da dove, l'idea di dio » (il minuscolo è suo), propende a far credere che « le organizzazioni sociali, le restrizioni morali e la religione » ebbero principio da un iniziale « memorabile misfatto », quello con cui la coalizione dei figli si sbarazzò del « padre violento e geloso » il quale « teneva per sè tutte le femmine ». Dopo di che non ci si imputerà a severità di giudizio, se diciamo che l'unica pagina seria in questo volume è quella nella quale il Freud si auspica che anche fra le razze bianche di Europa e di America si instaurino quei divieti che disciplinano tra i Zulu i rapporti fra genero e suocera, « onde siano evitati parecchi litigi e parecchie noie ». Non abbiamo esperienze dirette in proposito : ma, per esperienza indiretta, sottoscriviamo all'auspicio.

e. b.

Roma e Bisanzio. — Norman H. Baynes sa maneggiare egregiamente l'arma dell'ironia, come sa padroneggiare nella sua esposizione sintetica un argomento storico dalle proporzioni imponenti. Le prime battute di questa sua conferenza tenuta a Londra nella sede della « Society for the Promotion of Roman Studies » il 5 marzo 1930, su alcuni aspetti della civiltà bizantina (*Some aspects of Byzantine Civilisation*, reprinted from « The Journal of Roman Studies », 1930), son tutte una fine e rapida schermaglia contro la raffigurazione « orientalistica » di Bisanzio e della sua civiltà tentata, così abilmente del resto, da C. Diehl. Il Baynes è invece per la struttura saldamente « romana » così della politica come della cultura della nuova Roma. Tesi non priva di aspetti saldi di verità, ma ardua e perigliosa: bisognosa ad ogni modo di una dimostrazione ben più minuta ed agguerita di quella che si possa dare in una conferenza, per quanto bene architettata. A cominciare da Costantino e dalla sua esperienza religiosa, il Baynes enuncia, nel suo dire, asserzioni ardite, che postulano un supplemento di istruttoria. Ce lo attendiamo da lui. Qualche frammento speriamo di darlo in queste stesse pagine.

e. b.

Gioacchino e Salimbene. — Nel fascicolo scorso (RR.,VI, 6, p. 576) ho additato un passo della *Cronica* di fra Salimbene al quale l'edizione dei *Tractatus super quatuor Evangelia* consente di porre a fronte, come non era stato possibile al diligente editore dei « Monumenta », l'esatto riferimento gioachimita. Non è l'unico passo nel quale è lecito oggi correggere e completare il rimando dell'Holder-Egger. A p. 494 della medesima edizione, là dove Salimbene intercala, ai suoi riconoscimenti della impossibilità di affrancare il sepolcro di Cristo dalla servitù degli infedeli, il calcolo delle generazioni, basato fra l'altro, su *Ap.*, XI, 2, l'editore germanico osserva che, sebbene il cronista rimandi alla *Expositio* di Gioacchino, le sue parole non si ritrovano nel commento apocalittico del « veggente » bensì, caso mai, nella *Interpretatio in Jeremiam* c. 20, dove di fatto è detto: « quadraginta duo menses quadraginta duo generationes sunt, in quibus affligendus est populus christianus et terminatur in anno Christi 1260 ». Più convenientemente però il rimando va fatto al passo dei *Tractatus super quatuor Evangelia* nel quale Gioacchino si diffonde *ex professo* sul parallelismo ciclico delle generazioni nel Vecchio e nel Nuovo Testamento (nella mia edizione a p. 13). Tanto più che poco dopo (p. 495) Salimbene rimanda esplicitamente alla « expositio evangelistarum ».

e. b.

Un compendio di storia ecclesiastica. — Eccellente sotto ogni punto di vista è quello del docente di storia ecclesiastica a Jena, Karl Heussi (*Kompendium der Kirchengeschichte*. Tübingen, Mohr, 1930). Lo dimostra lo stesso successo della pubblicazione (sette edizioni nel

giro di poco più di un ventennio). Un certo spirito confessionale traspare nelle proporzioni delle varie parti e nella imperizia con cui sono trattati gli argomenti più specificamente attinenti alla organizzazione e al movimento dottrinale nel cattolicismo. Ma il merito insigne dell'opera è nella larghezza e nella solidità della esposizione e, sopra tutto, nella distribuzione schematica del materiale,la quale aiuta in maniera felicissima l'orientamento dello studente. Avessimo noi, nelle nostre scuole teologiche in Italia, un manuale così limpido e così agevolmente assimilabile !

e. b.

Poesia sacra. — Non scevra di raccolto senso mistico della natura e della vita è quella di Gino Novelli (*Fiamma votiva.* Palermo, Novale, 1929). I motivi che la ispirano sono i motivi della esperienza cristiana, nutrita di dedizione e di mitezza. Ci sono apparse particolarmente felici le liriche *Mendicante, Tesori, Perdonami figlio mio, Poeta, Il viandante.* Le avviva un alito di spiritualità sottile e dolce, non fatta indubbiamente per piacere agli orecchi deformati da tanta nuova declamazione di sentimenti menzogneri, ma per commuovere in profondità gli spiriti su cui preme la inquietudine della quotidiana insoddisfazione e l'ansia del non trovato riposo. Attendiamo dal poeta più ardito volo.

e. b.

Cattolicismo germanico. — Datosi alla divulgazione fra noi delle espressioni più significative della odierna Germania cattolica, Mario Bendiscioli ha avuto la mano felice nella scelta dei testi da far conoscere a preferenza di altri. E la « Marcelliana » di Brescia gli ha pubblicato successivamente nella collezione « Fides » (a cura della opera pontificia per la preservazione della fede) *L'essenza del cattolicesimo* dell'Adam, ed ora *Lo spirito della liturgia* di Romano Guardini. E a parte, in un formato più piccolo, *La pietà di Gesù e del suo apostolo Paolo* del Tillmann. Del Guardini, della sua figura, della sua opera, della sua posizione nel « movimento liturgico » che ha il suo centro fra i benedettini di Maria Laach e, più genericamente, nel rinnovamento religioso della odierna Germania ha già parlato da pari suo in queste pagine il nostro amico Heiler. Non occorre ripetere. *Lo spirito della Liturgia* è il più penetrante saggio spirituale del Guardini. La concreta vivezza del cristianesimo evangelico ed ecclesiastico vi è indagata con sottile magistero. « Tutto l'incanto della vivezza storica è diffuso intorno alla figura del Signore. Egli è veramente uno di noi, una determinata persona, proprio Gesù, il figlio del falegname, che abitava a Nazareth, in quella determinata contrada, portava quel certo vestito, parlava così e così. E questo è proprio ciò di cui l'uomo moderno è assetato. Questo è ciò che lo allieta sì profondamente ; il fatto che in questa figura storica alita la Divinità eterna ed infinita in forma viva e personale, essenzialmente unita, così

che Egli è vero Dio e vero uomo, nel pieno senso della parola » (p. 78). E la virtù salutare del mistero liturgico è valorizzata con efficacia impareggiabile di tocco. Il p. Bevilacqua presenta il saggio del Guardini con parole calde, il cui unico torto, se mai, è quello di un'animosità antiprotestante, da cui probabilmente il Guardini si guarderebbe con molta cura in Germania. A quando opere italiane di pari fascino religioso e di pura aspirazione all'affratellamento nel Cristo e nel senso della sua continuità nella storia ?

e. b.

Giorgio Hamartolos. — Con la pubblicazione del terzo grosso volume, contenente un lessico greco-slavico e slavico-greco, V. M. Istrin, che è senza dubbio il più insigne studioso delle tracce dell'annalistica bizantina nella letteratura slava, ha conchiuso la sua monumentale edizione della versione della *Cronaca* di Giorgio monaco in vecchio slavo (*Khronika Georgija Amartola v Drevnem Slavjano-russkom Perevode* : il primo volume apparve, col testo, a Leningrado nel 1920, sotto gli auspici della Accademia delle scienze della Unione Sovietica ; il secondo volume, con la continuazione di Giorgio in greco e con dei saggi, apparve nel '27 ; il terzo volume è stato pubblicato testè). Com'è noto, la *Cronaca* di Giorgio Monaco, dalla Creazione al primo anno di Michele III (843), riveste, sotto molteplici punti di vista, una singolare importanza. Anche gli storici del primitivo cristianesimo sono andati a pescarvi, come massi erratici, ragguagli sfuggiti alla registrazione di cronisti più antichi e più autorevoli. La versione slavonica è molto antica (la data esatta è oggetto di animata controversia tra l'Istrin, il Weingart di Praga, il Durnovo, il Rozov, nella rivista « Slavia » : ad ogni modo la versione è nota al compilatore della *Primaria Chronica* russa che è del 1116) ed ha una tradizione manoscritta abbondante. L'Istrin ha pubblicato anche il testo greco della continuazione dell'Hamartolos secondo il Vat. 153. Il lessico rappresenza un prezioso contributo alla lessicografia ecclesiastica slavonica.

p. b.

Turmel. — « Ricerche Religiose » hanno avuto ripetute occasioni di menzionare i saggi di critica paolina e di storia del dogma che andavano comparendo presso il Rieder di Parigi sotto nomi che da parecchi anni e da molti erano stati sospettati di essere semplici pseudomini: Coulange, Delafosse, Dulac, Gallerand ecc. « Ricerche Religiose » non hanno mai mancato di riprovare il metodo avventuroso e lo spirito eversivo ed aggressivo di queste pubblicazioni, pur senza aggregarsi allo stuolo di coloro che scoprendo in esse la mano di un vecchio studioso, che in altri tempi aveva data contributi seri e apprezzati alla cultura storica

teologica, denunciavano quella mano come la mano di un fedifrago e di un ingannatore.

Ma oggi che lo scrittore nascostosi sotto quei nomi, l'abbate Giuseppe Turmel, dell'arcidiocesi di Rennes, dopo innumerevoli e veramente repellenti dinieghi, è reo confesso e che su di lui, ritardata evidentemente per non spezzare il cuore al suo superiore diretto, l'arcivescovo Charost, spentosi ai primissimi del novembre scorso, si è abbattuta la sentenza inquisitoriale — scomunica maggiore e degradazione — possiamo parlare senza aver la sgradevole aria di accordarci ai denunziatori.

Parlare, per dire che se lo pseudonimo, da tempi immemorabili, è lecito mezzo di propaganda per chi, appartenendo e aderendo ad una tradizione costituita, si trova in momentaneo dissenso con le sue formulazioni ufficiali, ma presente l'accordo con le future espressioni della esperienza associata, segna invece un atteggiamento sleale e riprovevole per chi ha radicalmente rinnegato nel proprio cuore i valori basilari della fede antecedentemente professata e contro quei valori muove in guerra.

Giusta pertanto questa volta la durezza del bando inquisitoriale.

Al cospetto del quale però non possiamo fare a meno di riflettere, con l'anima in pena, a quanti pseudonimi morali tollera la gerarchia nel suo clero, a quanti menzogneri e falsi ministri del Vangelo sono lasciati alle loro sacrosante mansioni !

e. b.

America religiosa. — Uno schematico saggio di John Bennett sui vari indirizzi del pensiero religioso in America (*Currents of religious Thought in America*, in « The Student World » del gennaio 1931) ci consente di gettare uno sguardo sull'intimo processo di maturazione della spiritualità e della cultura cristiana negli Stati Uniti. Il saggio non è completo e non è completamente oggettivo. Del cattolicismo, ad esempio, si sbriga con troppa disinvoltura : « non toccherò del cattolicismo perchè non può dirsi che esso rappresenti un movimento americano nel pensiero religioso. Dal punto di vista intellettuale il cattolicismo americano vive la propria vita, senza contatti con le principali correnti del pensiero americano. Il suo posto nella vita americana è indubbiamente molto importante politicamente e praticamente, ma non intellettualmente ». E anche nella valutazione delle varie correnti teologiche nell'evangelismo è, a volte, superficiale. Buona ad ogni modo la segnalazione delle differenze fra il « fondamentalismo », che è la tendenza conservatrice, e la « teologia della crisi », cui esso vorrebbe in qualche modo riportarsi. Dopo aver dedicato due pagine all'« umanismo », il Bennett si dilunga sul « modernismo », che nelle scuole teologiche degli Stati Uniti è la tendenza predominante, e in particolare su quella teologia empirica, di cui W. Horton, e N. Nelson Wieman sono i più noti rappre-

sentanti, e che è un pragmatismo religioso, intento a stabilire l'equazione migliore fra la religione e i valori positivi e centrali della vita. Conclusione : « se il pensiero religioso americano è destinato ad arrecare un contributo notevole al pensiero religioso del mondo, ciò potrà verificarsi mercè la fusione delle idee dei teologi « empirici » con quelle dei più concreti rappresentanti del Vangelo sociale ».

e. b.

« **Annata filosofica** ». — Per il « Ragguaglio 1931 » Arrigo Levasti ha dettato un succinto bilancio dell'« annata filosofica » dei cattolici italiani, che, come tutte le cose che escono dalla sua penna, è lucido e sagace. Nulla della produzione cattolica ultima in fatto di storia della filosofia e di filosofia teoretica sfugge alla sua menzione e al suo apprezzamento. Quella è coscienziosa e precisa : questo è misurato e schietto. In complesso, il bilancio non documenta una gestione brillante. E il Levasti è troppo onesto per dirlo attraverso eufemismi. Solo vorremmo richiamare la sua attenzione — la sua attenzione di conoscitore della tradizione mistica del cristianesimo — se quel che egli dice nel preambolo, che cioè la mancata « cattolicizzazione » di Kant o di Hegel è dovuta alla mancanza di « ingegni robustamente filosofici » accoppiati « ad anime impregnate di cattolicismo », è vero e rispondente alla logica dell'evoluzione spirituale. Molte cose con simile presupposto intende dimostrate, che non lo sono. Che ogni filosofia sia ugualmente « cattolicizzabile » : la neoplatonica e l'aristotelica, come la kantiana e l'hegeliana. Si accinse mai nessuno a cristianizzare... Epicuro ? In secondo luogo, che compito della religiosità evangelica sia proprio e sempre quello di « cristianizzare » « un » o « la » filosofia. Per mio conto, penso proprio il contrario. E ritengo che vi sono momenti nei quali più che a tradurre in termini di speculazione l'esperienza religiosa (a questo si riduce il processo cattolicizzatore di una filosofia), conviene attendere a riportare al sacro l'esperienza aggregata, avvinta alla profanità. Chè altrimenti, se così non fosse, il Levasti dovrebbe concedere che nel cristianesimo non vi sia più posto per la profezia e per la mistica. Vuole il Levasti accettare la discussione in proposito su queste pagine ?

e. b.

Polemica obbligata. — La postillina inserita in « Ricerche Religiose » del settembre scorso (p. 480) era stata ispirata da un solo altruistico desiderio : quello di aprire gli occhi a chi mostrava, ignaro e fiducioso, di farsi delle strane idee sulle capacità e le possibilità di Carmelo Ottaviano. A buon conto, quella postillina si limitava a riprodurre in proposito gli apprezzamenti di giudici sotto ogni punto di vista insospettabili. Conoscendo l'umore dell'individuo, ugualmente pronto alle piaggerie calcolate e alle vendette irriflesse, sapevamo che la postillina

avrebbe scatenato chi sa quale rappresaglia. E la rappresaglia è venuta. In due edizioni : l'una, platealmente volgare, ospitata dal Mignosi nella sua « Tradizione » : l'altra, saccentemente paludata, nell'« Archivio di filosofia ». Della prima non ci curiamo. Certe incomposte esplosioni di grossolanità non pungono chi vogliono colpire : si ripercuotono su chi vi si abbandona e su chi ne assume il patrocinio. E noi intendiamo di far conoscere la prosa della « Tradizione » a chi abbia ragione di foggiarsi un giudizio sintetico, non *a priori*, così sull'Ottaviano come sul Mignosi. Ma la pseudo-recensione del mio *Gioacchino* data dall'Ottaviano all'« Archivio » non poteva essere lasciata senza diretta risposta. E noi riproduciamo qui la lettera che, a pena avutane conoscenza, abbiamo mandato al direttore dell'« Archivio », il prof. Enrico Castelli.

Egregio Professore,

Leggo, nel primo fascicolo dell'« Archivio di filosofia » di cui Ella figura come Direttore responsabile, una... recensione della mia edizione dei « Tractatus super quatuor Evangelia » di Gioacchino da Fiore.

Avvalendomi di un diritto che Ella naturalmente si guarderà bene dal contestarmi, l'invito ad inserire, nel fascicolo dell'« Archivio » immediatamente successivo, la seguente replica, anche se questa sia per dimostrare che proprio nel primo saggio della sua attività direttiva, alla sua sagacia e alla sua buona fede sia capitato l'infortunio di un grossolano inganno.

« Quanto alla introduzione » il... recensionista, Carmelo Ottaviano, osserva :

1. Che essa « presenta il difetto comune a quasi tutte le opere del Buonaiuti, cioè la maggior cura della forma a scapito della sostanza ». È intuitivo che la cura della forma degenera in difetto sol quando vada effettivamente a detrimento della sostanza. Il caso si verifica nella fattispecie ? Vediamo con quali argomenti l'Ottaviano si accinge a dimostrarlo.

2. Molto disinvoltamente egli sentenzia : « ben poche nozioni nuove apprendiamo dalla introduzione del Buonaiuti ». Ammiro il coraggio col quale il recensionista lascia cadere, del tutto gratuitamente, simile asserzione. Alla quale non posso fare altro che contrapporre la sentenza del tutto contraria, e niente affatto gratuita, perchè fiancheggiata da positivi rilievi, emessa già da Herbert Grundmann, specialista in studi gioachimiti e incaricato dal « Forschungsinstitut für Kultur- und Universalgeschichte » di Lipsia dell'edizione critica della « Concordia Novi et Veteris Testamenti », nella « Zeitschrift für Kirchengeschichte » (1929-2) da Hugo Koch nella « Theologische Literaturzeitung »; e, testè, dall'abbate J. Rivière, professore all'Università di Strasburgo, nella « Revue des Sciences religieuses ».

Assuefatto evidentemente a formarsi la sua... cultura su voci di dizionario, l'Ottaviano mi rimprovera di non « aver citato mai » la voce *Gioacchino* dello Jordan. Permetta, Direttore, che battezzi questo rimprovero con l'unico qualificativo che gli compete : quello di « insensato ». Chi studia *ex novo* un argomento, può prendere lo spunto dall'ultima sintesi delle enciclopedie : tradirebbe il suo compito se se ne facesse pedissequo. L'Ottaviano è invitato a trovare una sola citazione dello Jordan nelle « Studien über Joachim von Floris » del Grundmann. All'accusa poi di non aver tratto frutto dalle ricerche del Denifle, mentre è di lì che ho preso le mosse, mi dispiace di non poter rispondere altro, illustre direttore, che simile appunto documenta null'altro che la sconfinata ignoranza di chi l'ha formulato.

3. Come del resto tradisce la sua infantile imperizia nella critica delle fonti, quando, non sapendo quello che si dice, l'Ottaviano mi dà dell'« inesatto » perchè la prova del viaggio di Gioacchino in Terra Santa sono andata pazientemente a cercarla e a trovarla (se pure) negli scritti genuini del « profeta » e non l'ho domandata ai biografi, della cui attendibilità — ed è qui la parte più originale delle mie indagini — ho dimostrato qual conto si debba fare.

4. Sarebbe stato per me un seducente spunto di discussione una impugnazione oggettiva e concreta della mia tesi che i *Tractatus*, per la prima volta da me editi, rappresentano il testamento di Gioacchino. Ma impugnazione seria vuole essere, non negazione spoglia di ogni suffragio. Come si può consentire al primo venuto di definire, senza simulacro di prove, « inesatta » una tesi, raccomandata a un novero rispettabile di indizi e di dati ?

5. Il maggiore spazio della sua pseudo-recensione l'Ottaviano l'ha consacrato a rilevare quel che nelle mie asserzioni critiche e storico-religiose crede di poter valutare come eterodosso. Finora simili valutazioni erano riservate al Santo Ufficio. Se la Società filosofica italiana ne è divenuta la succursale, si amerebbe saperlo. In sede storica, io non ho alcuna ragione di ribattere le accuse di eterodossia del Signor Ottaviano.

Costui, è vero, crede di enunciare un appunto di qualche apparente serietà riportando Gioacchino a « Scoto Eriugena » e alla « corrente napoleonica » (graziosissimo errore di stampa, evidentemente, per *neoplatonica*). Ma si tratta di una serietà del tutto fittizia. Quei rapporti ideali stanno solo nella sbrigliata e indisciplinata fantasia del recensionista.

6. Ma dove la sfrontata audacia dell'Ottaviano si dà adeguato sfogo è là dove, facendo a fidanza con l'ingenuo candore dei suoi ospiti e dei suoi lettori, crede di scoprir mende e lacune paleografiche nella mia edizione. Mi rimprovera di non avere esplorato a fondo le biblioteche del mondo intiero, prima di divulgare la mia edizione. Non perchè egli sappia additarmi un solo altro codice dei *Tractatus*, oltre quelli da me tra-

scritti e collazionati. Ma perchè « all'Ambrosiana... c'è non poco *materiale gioachimita* ». E chi non lo sa ? Ma io non andavo in cerca di « materiale gioachimita » pur che sia. E finchè l'Ottaviano non mi indicherà un nuovo codice dei « Tractatus super quatuor Evangelia » io avrò tutto il diritto di battezzare il suo rilievo come una maligna fatuità. A quale mai edizione critica si chiede la preliminare esplorazione di tutte le biblioteche del mondo ? E i testi di Lipsia non ci mostrano continuamente nuove edizioni con più ricca suppellettile paleografica, senza che per questo si pensi a sollevare recriminazioni contro i precedenti editori ?

Ma io mi sento letteralmente mortificato nel dover seguire sul terreno paleografico un recensionista di un'opera edita dall'Istituto storico italiano, il quale si arresta interdetto dinanzi alla sigla cc. e, dopo essersi domandato se questa sigla va intesa « colonne », mi rimprovera di aver « importato » con essa « una grave confusione ». Costui non ha mai aperto un volume delle *Fonti* e non sa che cc. vale « carte ». Alla buon'ora, vada a scuola costui, prima di aprire bocca e di adoperare la penna, anche se glie la mettono fra mani.

7. Dopo ciò, ci si può immaginare facilmente qual credito potrà meritare l'elenco che l'Ottaviano crede di poter istituire di mie presunte inesattezze nella trascrizione dei codici. Di molte delle parole che egli trascrive posso dire che non ho proprio capito perchè le abbia trascritte, visto che corrispondono a quelle introdotte nel mio testo. Molte sono mal lette da lui. Una, è vero, corrisponde alla dizione del codice : *reverteri*, invece di *revereri*. Ma l'Ottaviano non si è accorto (nonostante la lucida e fedele chiarezza del facsimile) che l'amanuense stesso, forse, ha avvertito l'errore, e, con opportuno richiamo, l'ha corretto in margine : *revereri*. La strabocchevole maggioranza delle presunte inesattezze imputatemi è la sostituzione della iniziale minuscola alla maiuscola del codice. Ma proprio qui si manifesta, in tutta la sua inverosimile enormità, la malafede e l'ignoranza dell'Ottaviano. Io ho preparato un testo per la raccolta edita dall'Istituto storico italiano. Ora l'Ottaviano è pregato di consultare le « Norme per le pubblicazioni dell'Istituto storico italiano », estratte dal « Bollettino dell'Istituto storico italiano » n. 28 ed edite a Roma (Forzani, 1906) e di leggere a p. 7: «nei testi antichi, dopo il punto fermo, lettera minuscola, se non si va a capo e se non è l'iniziale di un nome proprio ». È chiaro ?

Roma, 4 gennaio 1931.

ERNESTO BUONAIUTI.

ERNESTO BUONAIUTI — *Direttore responsabile*

Stab. Tipografico Leonardo da Vinci - Via Tuscolana 150, Roma (40) - **1931**